

**GESLLINE GIOVANA BRAGA**

**RETRATOS DA BÊNÇÃO**

**– USOS DA FOTOGRAFIA ENTRE AS BENZEDEIRAS DE CAMPO  
LARGO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

GESLLINE GIOVANA BRAGA

RETRATOS DA BÊNÇÃO – USOS DA FOTOGRAFIA ENTRE AS  
BENZEDEIRAS DE CAMPO LARGO

Dissertação de Mestrado em Antropologia  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Liliana Mendonça Porto  
Departamento de Antropologia, Mestrado em Antropologia  
Social

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Dedicado:

A Aurora e Benedito

## AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos abrem um trabalho acadêmico, no entanto são a última parte da escrita. No momento em que me ponho a escrever estes, de imediato duas coisas me vêm a cabeça, a primeira sobre teoria antropológica e a segunda sobre o campo estudado: a Teoria da Dádiva de Marcel Mauss e o “*dar graças*”, “*agradecido*” ou “*agradecer por graças alcançadas*”, que na religiosidade popular são feitas aos Santos e também às benzedeiros através dos ex-votos. Mauss fundamenta sua teoria “na tríplice obrigação de dar, receber e retribuir”. Na equação está contida a fórmula que sugere a condição da obrigatoriedade de tais trocas. Nos ex-votos, aquele que está agradecendo o faz por ter conseguido algo que era do seu desejo incondicional através do santo, um pedido pessoal alcançando.

Em primeiro lugar, “*dou graças*” a minha orientadora Liliana Porto. Tenho certeza que sem seu apoio este trabalho não teria jamais sido finalizado. Sua atenção, nossas conversas e sua postura como antropóloga me deram certeza de minha escolha pela antropologia. Poder ter como orientadora alguém com quem tenho afinidades de interesses foi o melhor aprendizado para mim em todos estes anos.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná de uma forma geral, a funcionários, colegas e professores. Em especial a professora Sandra Jaqueline Stoll por seu interesse em meu trabalho, indicações de leitura e conversas sempre muito edificantes. “*Dou graças*” à possibilidade de ter recebido bolsa CAPES sem a qual não teria a oportunidade de me dedicar unicamente aos meus estudos e pesquisas.

Em segundo lugar, preciso “*dar graças*” aos familiares que são a parte mais importante de mim. Aos meus avós paternos Waldemar e Arilde Braga, que já não estão entre nós, mas meu amor e minhas memórias mantêm muitas dos ideais deles em mim. Da mesma maneira, grande parte do que sou, de minhas convicções e opções de vida tem relação como coisas que vivo ao lado dos meus avós maternos Waldemar e Terezinha Gadens ( Peço desculpas por não conseguir olhá-los e dizer a importância que tem em minha vida).

Agradeço também às minhas tias Margareth e Elisabeth Braga pelo amor maternal que dispensaram a mim neste importante período de minha vida.

A minha única irmã Hévellin por sempre me ajudar com coisas cotidianas e acreditar em mim.

Agradeço aos meus pais Getúlio e Margareth que sempre me apoiaram em minhas escolhas, mas principalmente “*dou graças*” por terem me ensinado o amor aos outros, aos livros e à Educação.

Ao meu companheiro Otavio Zucon (Bob) por todos estes anos de troca, estar ao seu lado e poder compartilhar as questões teóricas e do campo foi definitivo para a realização deste trabalho, com você consigo compreender o verdadeiro sentido da palavra afinidade. Agradeço também a minha sogra Zenaide pela leitura atenta da primeira versão do trabalho e o incentivo para continuar.

A minha filha Aurora, gestada e nascida em meio ao primeiro ano de mestrado, entre os créditos e os primeiros momentos do campo, desde que estava dentro de mim sua energia me fez superar minhas limitações. Perdoe-me minhas ausências. Espero que as experiências que já teve em campo, em seus dois aninhos, façam a diferença em sua vida.



A meu filho Benedito, prestes a nascer, que carrega em seu nome um pouco de todo o universo da cultura popular no qual seus pais estão imersos nos últimos anos. Benedito: é bem dito, bem vindo, desejado, esperado e infinitamente abençoado.

E por fim *“agradeço pela graça alcançada”* a todas as benzedadeiras e benzedores que me acolheram com tanto carinho para pesquisar junto a eles, com a mesma doação incondicional que fazem todos os dias àqueles que buscam por suas curas. O que realmente apreendi com vocês foi o sentido da doação incondicional.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
A fotografia e a crença na reprodução fiel da realidade pelo aparato técnico.....	1
<b>Fotografia e campo.....</b>	<b>5</b>
1. A BENZEDEIRA E A CIDADE.....	19
1.1 INTRODUÇÃO.....	19
1.2 ALGUNS DADOS.....	19
1.3 RELIGIOSIDADE LOCAL.....	25
1.4 MEMÓRIA COLETIVA – SOBRE A CIDADE E A BENZEDEIRA.....	39
1.4.1 “ <i>Ninguém se conhece mais</i> ”.....	39
1.4.2 “ <i>Antes todo mundo sabia benzer</i> ”.....	41
1.5 BENZEDEIRAS NA CIDADE.....	46
1.5.1 Práticas, ritos, rezas e especialidades.....	49
1.5.1.1 Simpatias específicas.....	49
1.5.1.1.2 Simpatia para bronquite.....	50
1.5.1.1.3 Simpatia para cólica e chá do último dia de dieta.....	55
1.5.1.2 Costura .....	56
1.5.1.3 Diagnósticos e doenças específicas.....	57
1.5.1.3.1 Males infantis.....	58
1.5.1.3.2 “ <i>Doenças de benzedeira</i> ”.....	61
1.5.1.4 Rezas e Orações.....	62
1.5.1.5 Adivinhações e oráculos.....	68
1.5.2 As transformações – de prática doméstica à “profissional”.....	69
1.6 CLIENTELA - “TODO TIPO DE GENTE”.....	85
2.1 “O OLHO GORDO É A PIOR MACUMBA QUE EXISTE”.....	89
2.2 IMAGEM. CRISTIANISMO E CATOLICISMO POPULAR.....	100
2.3 OS ALTARES.....	104
2.4 “SÃO JOÃO MARIA” E SEU LUGAR NO ALTAR.....	113
2.4.1 Os monges na história oficial.....	114
2.4.2 “ <i>São João Maria</i> ”, seu retrato e um rastro de cura.....	121
2.4.3 As benzedeiras e João Maria .....	141

2.4.3.1 Dona Isabel e o retrato a desaparecer .....	144
2.4.3.2 Fotografias de João Maria que aparecem brancas.....	148
2.4.3.3 Dona Margarida como santa em fotografias.....	152
2.4.3.4 Dona Idalina: visões e associações a São Sebastião.....	155
2.4.3.5 Seu Sebastião e as incorporações de João Maria.....	159
2.4.4 Associações a João Maria .....	162
2.4.4.1 “O Velhinho do São Silvestre.....	168
3. USOS E PRÁTICAS DE BENZEÇÃO EM TORNO DA FOTOGRAFIA.....	179
3.1 USOS DA FOTOGRAFIA ENTRE AS BENZEDEIRAS.....	179
3.2 A BENZEÇÃO DE RETRATOS NA AUSÊNCIA DO CLIENTE.....	181
3.2.1 Relatos Etnográficos.....	189
3.2.1.1 Dona Joana Barausse .....	189
3.2.1.2 Dona Madalena.....	194
3.2.1.3 Diva.....	197
3.2.1.4 Seu Darcy.....	199
3.2.1.5 Dona Margarida.....	202
3.2.2 Bênção de fotografias – signo de ausência .....	205
3.3 EX-VOTOS FOTOGRÁFICOS.....	209
3.4 TUDO QUE O APARELHO É CAPAZ DE CAPTURAR – a câmera como instrumento de legitimação .....	216
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	221
Método – memória, pertencimento e afetos.....	221
“Pesquisador de casa faz milagre” .....	221
O antropólogo nativo e autoetnografia.....	226
Memórias e impressões imagéticas.....	231
Pertencimento.....	235
Mulheres, gravidez e bebês.....	236
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	242

## ÍNDICE DE IMAGENS

Figura 1: Sobre as relações entre mães e filhos e irmãos .....	13
Figura 2: Capelinha do Tamanduá, lugar de origem da ocupação da cidade.....	20
Figura 3: Cerâmica Iracema: ocupava a área central da cidade.....	22
Figura 4: Certificados de filiação à Umbanda Seu Abranches .....	25
Figura 5: Seu Sebastião em frente ao seu altar .....	26
Figura 6: Diva, Iemanjá no quadro ao fundo e guias para benzer .....	26
Figura 7: Sala de Dona Lourdes.....	27
Figura 8: Vale do Amanhecer de Campo Largo.....	29
Figura 9: Procissão de Nossa Senhora Aparecida de 2008 .....	31
Figura 10: Fotografia de Padre Alcides, evidenciando o gesto de benzedor.....	32
Figura 11: Frente e verso do “Santinho” Padre Alcides.....	33
Figura 12: Parte interna com oração pedindo a beatificação de Padre Alcides .....	34
Figura 13: Ex-votos em porcelana Padre Edgar Marochi.....	34
Figura 14: Ex-votos em porcelana Padre Edgar Marochi.....	35
Figura 15: Cocadeiro de Deus realizando suas orações na área central da cidade. ....	36
Figura 16: Cocadeiro de Deus .....	37
Figura 17: O Cocadeiro de Deus mostra as fotografias que guarda, para abençoar em casa, dentro dos cartuchos de cocadas. ....	38
Figura 18: Cartaz para bênção de bronquite .....	50
Figura 19: Voluntários recebem os consulentes escrevem os nomes dos consulentes e a idade em três papéis.....	52
Figura 20: Dona Dinda corta todas as unhas.....	52
Figura 21: Voluntária corta nove pedaços de cabelo.....	52
Figura 22: As unhas e os cabelos são distribuídos nos três pedaços de papel .....	53
Figura 23: Os papeizinhos são dobrados e grampeados .....	53
Figura 24: Os consulentes podem oferecer uma “oferta” pela simpatia .....	53
Figura 25: Papeizinhos de Dona Joana perfurados por agulha .....	54
Figura 26: Papeizinhos de Dona Dinda presos por grampos de papel.....	55
Figura 27: Costura de Dona Geralda.....	56
Figura 28: Costura de Dona Idalina.....	57
Figura 29: Bênção de Diva para “bichas”.....	59
Figura 30: Bênção para parar de chupar chupeta.....	61

Figura 31: Indicação de Salmos .....	62
Figura 32: Indicação de Salmos e ervas.....	63
Figura 33: Dona Idalina faz oração de São Cipriano .....	68
Figura 34: Seu Darcy lê profecias em sua cruz.....	69
Figura 35: Dona Emília “tira pressão” durante a festa dos anjos de Natal em sua casa. ....	71
Figura 36: Mesada dos de Diva.....	72
Figura 37: Certificado concedido a Dona Joana.....	73
Figura 38: Santinho de Dona Emília.....	74
Figura 39: Cartaz colocado na porta da casa de Seu Darcy .....	76
Figura 40: Cartaz afixado na parede da casa de Dona Emília. ....	79
Figura 41: Altar de Diva na pequena sala que construiu para atender .....	80
Figura 42: Quarto de atendimento de Seu Darcy com presentes recebidos.....	82
Figura 43: Cartão de Dona Joana.....	83
Figura 44: Cartão de Seu Abranches.....	84
Figura 45: Formas indicam diagnóstico.....	93
Figura 46: Este tipo de bênção oracular pode ser feita em retratos sem a presença do consulente	120
Figura 47: Altar de Seu Abranches.....	105
Figura 48: Altar de Diva.....	105
Figura 49: Altar antigo de Dona Idalina.....	106
Figura 50: Imagens de santos misturam-se a flores feitas com papéis de ovos de Páscoa e laços de buquês de flores. ....	107
Figura 51: Toalhas de crochês e arranjos de fuxico. ....	107
Figura 52: Lembrança da Primeira Comunhão de Dona Idalina .....	108
Figura 53: O altar atual com os mesmos elementos agora dispostos numa estante de metal. ....	108
Figura 54: Maria Bueno.....	109
Figura 55: Altar de Dona Margarida sobre a mesa da cozinha.....	110
Figura 56: Altar de Dona Margarida na sala de atendimento.....	110
Figura 57 .....	112
Figura 58: São João Maria no altar de Dona Madalena.....	113
Figura 59.....	119
Figura 60: Retrato mais conhecido de “ <i>São João Maria</i> ” .....	122
Figura 61 .....	123
Figura 62.....	124
Figura 63.....	127
Figura 64.....	128

Figura 65.....	129
Figura 66.....	130
Figura 67.....	130
Figura 68.....	130
Figura 69.....	131
Figura 70.....	131
Figura 71.....	132
Figura 72.....	132
Figura 73: Dona Victoria e o retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	133
Figura 74: Seu Darcy e o retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	133
Figura 75: Dona Lourdes e o retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	134
Figura 76: Dona Margarida e o retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	134
Figura 77: Seu Sebastião e o retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	134
Figura 78.....	135
Figura 79: Dona Madalena e seu retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	136
Figura 79: Dona Margarida e seu retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	137
Figura 80 e 81: Sala da casa de Dona Victoria.....	139
Figura 82: Fotografia de Dona Isabel.....	144
Figura 84: vasilhinhos de flores brancas são parte da promessa de Seu Bezerra.....	147
Figura 85: Dona Idalina e seu retrato de “ <i>São João Maria</i> ”.....	148
Figura 86.....	149
Figura 87: Fotografia de Dona Geralda costurando: “ <i>aparecer branca</i> ” .....	151
Figura 88:.....	152
Figura 89: Fotografia em que Dona Margarida diz aparecer Santa.....	153
Figura 90 e 91: Imagens no mesmo local onde a fotografia de Dona Margarida foi tirada.....	154
Figura 92.....	159
Figura 93, 94, 95: Detalhes do altar de Seu Sebastião.....	160
Figura 96: Detalhe do altar de Seu Sebastião.....	161
Figura 97.....	162
Figura 98.....	163
Figura 99.....	164
Figura 100: Bênção para tireóide.....	166
Figura 101: Seu Davi e Dona Joaquina e os retratos do “ <i>Velhinho do São Silvestre</i> ”.....	167
Figura 102 e 103 .....	170
Figura 104 e 105: Inúmeras pessoas procuravam pelas curas do “ <i>Veíinho</i> ”.....	171

Figura 106: A dificuldade de acesso a região não impedia a chegada de consulentes.....	172
Figura 107 e 108 .....	172
Figura 109.....	173
Figura 110: Choupana onde o “ <i>Velhinho</i> ” morava e atendia aos consulentes.....	173
Figura 111: Capa de um dos livretos com a história do “ <i>Velhinho do São Silvestre</i> ”.....	173
Figura 112: Consulentes ao lado do curandeiro.....	174
Figura 113.....	175
Figura 114: Seu Darcy lê a Bíblia junto ao rosário durante a benzeção.....	182
Figura 115: Dona Victoria utiliza o rosário para benzer.....	182
Figura 116: Cadernos com nomes para benzer de Dona Diva.....	185
Figura 117: Dona Madalena benze roupas e chaves.....	186
Figura 118.....	190
Figura 119.....	191
Figura 120.....	195
Figura 121: Fotografia entre a Bíblia para ser benzida.....	197
Figura 122: Fotografias deixadas para Seu Darcy.....	199
Figura 123.....	202
Figura 124: Sala de Milagres do Santuário de Aparecida do Norte.....	211
Figura 125: Dona Madalena deixa suas fotografias junto ao rádio para abençoa-las.....	214
Figura 126.....	218

## INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa desta dissertação são os usos da fotografia entre as benzedeadas<sup>1</sup> de Campo Largo – PR. De acordo com o apreendido em campo, benzedeadas são especialistas de cura doméstica, que sintetizam muitas vezes nos seus saberes a figura da curandeira, da rezadeira e da adivinha. Como realizam ritos e cultos individuais, cada uma apresenta formas de benzer únicas, desenvolvidas em função de sua história individual e uma infinidade de possibilidades de associações ao sagrado. Em comum as benzedeadas pesquisadas apresentam a crença em males vindos do olhar, a bênção destinada a fotografias, as visões e o culto ao retrato de São João Maria - santo não canônico da Região Sul do Brasil. Como a fotografia é tema central e também faz parte do texto, inicialmente é essencial tratar de algumas questões sobre a fotografia.

### **A fotografia e a crença na reprodução fiel da realidade pelo aparato técnico**

O objetivo de iniciar a introdução com uma pequena história da fotografia é demonstrar como, desde seu advento, foi tomada como representação fiel da realidade, devido à capacidade de assemelhar-se ao real. A fotografia se popularizou em função da sua capacidade de tornar visível o distante, de congelar o tempo, de poder possuir e eternizar fragmentos em papel, e de certo caráter atribuído a ela de provar o acontecido.

O processo físico da fotografia chamado câmara escura<sup>2</sup> foi descrito por Leonardo da Vinci ainda no Século XVI, embora existam relatos da observação de astros com aparatos semelhantes no século II A.C.. Depois de da Vinci, vários pintores utilizaram a câmara escura para realizar esboços de desenhos como forma de aproximá-los da realidade. Até a invenção da fotografia no século XIX, foram feitas várias tentativas para capturar a imagem formada na câmara escura, mas isto só foi possível com a descoberta da sensibilidade da prata.

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo benzedeadas e não benzedor, mesmo existindo benzedores no campo estudado, para salientar o predomínio das mulheres.

<sup>2</sup> Consistia num quarto totalmente escurecido, com um pequeno orifício, por onde entra a luz e forma imagem no seu interior, invertida e ao contrário.



A história da fotografia, em geral, é contada de forma muito romantizada, como se o processo de sua invenção fosse uma descoberta ingênua, fruto de uma série de coincidências. No contexto social da época (Revolução Industrial, era das grandes invenções) existia a necessidade de demonstrar aos países “periféricos” à Europa, todas as novidades que surgiam rapidamente. Os artistas esmeravam-se em reproduzir o real de forma fidedigna, alguns tentavam mesmo ser factuais e pintavam como se estivessem fotografando, isto é, tentavam congelar o instante fugidio. Como o pintor Delacroix, famoso opositor à fotografia, no quadro a “Liberdade guiando o povo”, que representa a queda da Bastilha, durante a Revolução Francesa. Mas o espírito positivista da época pedia uma técnica capaz de reproduzir a realidade, com a mínima intervenção do humano, supostamente considerado o aparelho mais fiel e menos criativo que as mãos dos artistas.

Quando a fotografia finalmente nasceu, em 1839, o daguerreótipo<sup>3</sup>, como fora nominado inicialmente, difundiu-se principalmente por meio do retrato. Com o uso do papel e o barateamento das reproduções, a *carte-de-visite*, inventada por Desderi em 1856, popularizou os retratos e sua distribuição. Esta consistia em seis fotografias 5X7 cm, com o grande apelo de poder ser oferecida como lembrança a amigos e familiares. Tais cartões de visitas, hoje vendidos como antiguidade, sempre tinham dedicatórias no seu verso àquele a quem se presenteava. Como as pinturas eram objetos pertencentes apenas à burguesia, a possibilidade de também poder ter a própria imagem fixada tornou-se algo encantador para alguns. Mesmo críticos da fotografia deixaram-se retratar, como Baudelaire, por exemplo:

No início da segunda metade do século passado, a popularização do retrato atingiu dimensões tais em Paris, que o poeta Baudelaire vituperava com o habitual sarcasmo: Um Deus vingativo atendeu os anseios desta multidão... A sociedade imunda precipitou-se, como um único Narciso, para contemplar sua imagem trivial sobre o metal. Uma loucura, um fanatismo extraordinário tomou conta de todos os novos ardores do sol. (VASQUEZ, 1986, p. 13).

Outro uso da fotografia, profícuo na época, foram os cartões postais: o inglês William Henry Fox Talbot descobriu o processo negativo-positivo, que chamou de Talbotipia e capacitou fotógrafos para irem até terras longínquas buscar instantâneos do desconhecido aos

---

<sup>3</sup> Placas impressionadas em metal, guardadas em pequenos estojos ornamentados, desenvolvidas por Louis Daguerre e Nicephore Niépce.

olhos dos europeus. Os resultados dessas viagens eram vendidos por toda a Europa como novidades exóticas.

Nestas duas primeiras formas mais populares de usos da fotografia, percebe-se um mesmo componente: o encantamento. Encantamento em possuir o próprio retrato e em ver o outro, distante e longínquo, de forma tão próxima. Assim, a fotografia se difundiu através da alteridade, de poder possuir a imagem do outro.

A fotografia era conotada como algo mágico e até milagroso, a magia da câmera escura associada ao “milagre” dos saís de prata. A própria fidelidade ao original foi considerada mágica por alguns, desde o surgimento da fotografia. Conforme Gisele Freund:

O homem foi feito à semelhança de Deus, e a imagem de Deus não pode ser fixada por nenhum mecanismo humano. No máximo o próprio artista divino, movido por uma inspiração celeste, poderia atrever-se a reproduzir estes traços ao mesmo tempo divinos e humanos, num momento de suprema solenidade, obedecendo às diretrizes superiores do seu gênio, e sem qualquer artifício mecânico (1974, p. 67).

Desde esse início, percebe-se o desenvolvimento da noção comum de que a fotografia pode substituir a realidade, de que se pode conhecer algo por meio da fotografia. No Brasil, ela chegou pelas mãos de Dom Pedro II, entusiasta dos novos inventos, que notou o grande potencial para a construção de novas realidades, percebendo que quando os olhos se detinham sobre o pequeno retângulo de papel, tomava-se o recorte pelo real. Prontamente contratou fotógrafos que nominou “da Casa Imperial”, para mostrar imagens de um Brasil “progressista”, suas belezas naturais, escravos posando como senhores. Como destaca José Souza Martins, no livro “Sociologia da Fotografia e da Imagem”:

A fotografia não entra no Brasil pela porta estreita do moderno, escasso e limitado. Ela entra pela porta justamente larga da religião e da tradição, do papel fundante que o medo teve na religiosidade engendrada pela Contra-Reforma e pelo Concílio de Trento. Mesmo que o elitismo dos difusores da fotografia faça crer que ela era um momento de constituição do moderno no país. Era muito mais, um poderoso episódio adicional de constituição da modernidade, isto é, do hibridismo cultural bifronte e duplamente orientado tanto para o passado quanto para o futuro, tanto para o sagrado quanto para o profano (MARTINS, 2008, p. 77).

No Brasil, especialmente no Norte e Nordeste, foi largamente utilizada a fotografia de mortos, principalmente de crianças e bebês. De acordo com Mauro Guilherme Pinheiro Koury (2001) e Jay-Ruby (2001), esse tipo de retrato é usual principalmente entre aqueles que não retrataram seus entes em vida, e têm na fotografia uma perpetuação da imagem desses parentes, ao menos após a morte.

Nesses mais de 170 anos de fotografia, as principais formas de sua utilização exacerbam suas características icônicas e indiciais como meio de comunicação visual, de representação e indicação: como documento, ilustração jornalística e publicitária, como suporte para as artes, como memória familiar e histórica. Dentro dessas concepções de representação, de estar no lugar de algo a que se assemelha, segundo Martins (2008) o uso da fotografia como ex-voto foi a sua primeira utilização sacra, como será explanado no decorrer deste texto.

A persistente reprodução de uma fotografia pode torná-la um símbolo, ou seja, pode remeter a coisas não expressas visualmente, assim como a imagem de Padre Cícero remete ao Nordeste sem que a região esteja visualmente na fotografia. As características de ícone e índice da fotografia fizeram com que o senso comum acreditasse tanto na fotografia, quanto na ideia de uma única realidade. Segundo Boris Kossoy, a fotografia não é realidade, e os teóricos da imagem precisam estar atentos a isso: “confrontar-se com o fato de que no momento em que observam e analisam uma fotografia eles estão diante da *segunda realidade*: a do documento” (1989, p. 97). Ou seja, a fotografia documenta e representa, mas não é a realidade, embora seja tomada como o real nos mais diversos grupos sociais, em seus mais variados usos.

Sendo assim, como a fotografia – este objeto para ser olhado - pode ser usada e ressignificada num universo como o das benzedadeiras (onde há altares com uma infinidade de representações e arranjos estéticos são lugar de ritual, culto e adoração; onde a “*vidência*” é uma predisposição para o “*Dom*” da cura e fotografias podem ser oferecidas como “pagamento” aos santos e também às benzedadeiras; onde os principais diagnósticos são associados a males vindos do olhar do outro e a devoção ao santo popular local é evidenciada através de um retrato)?

Essas questões surgiram em campo, desde que comecei a procurar por benzedadeiras para fotografá-las, há 10 anos, e passei a observá-las benzendo fotografias, cultuando os retratos e atribuindo às fotografias a capacidade de registrar um real que vai além do visível,

ou não registrar o que se aproxima ao sagrado. Em torno de tais constatações do campo construiu-se o objeto desta pesquisa.

Esta dissertação é um trabalho de antropologia clássico, no entanto, como a fotografia é o objeto da pesquisa, é essencial introduzir algumas questões relativas à antropologia visual para compreensão do uso que se fez da fotografia em campo.

### **Fotografia em campo**

É comum o campo oferecer o objeto ao antropólogo. A grande virtude do pesquisador é conciliar as questões teóricas pertinentes à relevância que as pessoas envolvidas nos fatos dão a eles.

A delimitação de um objeto sempre é um recorte, um ato de subtração. Isso também ocorre quando se olha através do visor de uma câmera e se delimita um *frame*, deixando fora do quadro todo o resto. A diferença da fotografia para a pintura é que na pintura há uma tela em branco onde o pintor pode colocar o que quiser, um processo aditivo, enquanto que na fotografia temos um quadro cheio e a decisão é sempre excludente: o que deixar de fora. Assim como, numa pesquisa antropológica, o enquadramento pode ser feito a partir da visão dos atores sociais, optando-se por enquadrar o que é mais significativo para eles: “Ruth Benedict escreveu em seu livro ‘O crisântemo e a espada’ que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo” (LARAIA, 1992, p. 69). Essa “lente” que Benedict menciona é a mesma que faz um tema ser multiplamente explorado por pesquisadores diferentes, sob óticas distintas. Ou que certas nuances sejam mais percebidas por alguns antropólogos do que por outros. Geertz utiliza analogia semelhante à de Benedict para definir senso comum e diferenciá-lo da visão religiosa ou de parte dela:

Desse ponto de vista, um entendimento do que é o senso comum como maneira de olhar a vida (isto é, de vivê-la) é anterior ao entendimento da religião como uma maneira desse olhar, e uma maneira específica. E não porque a religião seja um prolongamento disfarçado do senso comum, como Malinowski consideraria; mas porque, como a arte, a ciência, a ideologia, o direito ou a história, ela nasce de uma percepção da insuficiência de noções do senso comum com relação à tarefa mesma para a qual elas devem se voltar: dar sentido à experiência. (GEERTZ, 2004, p. 101)

Apesar da evidente aproximação das benzedadeiras com a fotografia e sendo eu uma fotógrafa, essas questões poderiam parecer mais significativas para mim do que para outros pesquisadores ou mesmo para elas, mas o decorrer da pesquisa etnográfica mostrou-me mais relações com fotografias, mais fotografias, mais retratos, mais ex-votos fotográficos, mais crenças em torno do olhar, como esta dissertação pretende evidenciar.

Assim, de nada me adiantariam os questionários se certas coisas sequer são admitidas ou conotadas. O visual em certos momentos é revelador e diz sobre tudo aquilo que não é verbalizado. No campo estudado, a fotografia tem um importante papel de tornar visível os aspectos intangíveis e incomensuráveis, que não estão no discurso e sim no simbólico, na tradução dele por meio do visível.

A frequência com que um objeto nos salta aos olhos no campo, no entanto, não significa necessariamente a existência de uma discussão como a que a teoria faz em torno dele. Estamos tratando de questões culturais e sociais. Em geral, o objeto são as abstrações do cotidiano de atores sociais sem “distanciamento suficiente” para torná-las “problemas” no sentido metodológico. Cabe ao pesquisador fazê-lo. O objeto da pesquisa é dado no cotidiano, nos fazeres e práticas e está presente no discurso como uma forma de legitimação, pois a legitimidade sim é uma das principais preocupações das benzedadeiras; então, atuar através de uma fotografia mostra sua “força”, receber um ex-voto fotográfico comprova seu poder de cura, “*não aparecer*” numa fotografia ou “*aparecer como santa*” as situa numa dimensão do sagrado onde operam.

A pesquisa de campo me levou à fotografia como objeto, enquanto fazia uso da fotografia como documento. A observação dos fatos ocorridos no campo foi determinante para perceber que existem diferentes formas de ressignificar a imagem fotográfica.

Adotei uma perspectiva semiológica para tratá-la teoricamente, não só por não existir uma teoria exclusiva da fotografia, mas por ser a semiologia/semiótica<sup>4</sup> a melhor adequação para uma teoria da fotografia. Os preceitos da linguística fundam a semiótica com o objetivo de analisar fenômenos da linguagem oral e escrita, posteriormente nota-se a sua

---

<sup>4</sup> Distinção de terminologia, semiótica é mais usada nos Estados Unidos e Semiologia na Europa. Uso os dois termos em função dos autores referenciados em cada discussão.

aplicação também à linguagem visual, tendo seu desenvolvimento teórico principalmente nos estudos de Roland Barthes.

A antropologia também derivou, em parte, da linguística, nas perspectivas de Jakobson e Saussure e, conseqüentemente, da semiologia. Duas das principais correntes, aparentemente antagônicas, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss e a antropologia interpretativa de Clifford Geertz, aproximam-se por basear seus fundamentos na semiologia. Celso Azzan Junior (1993) trata dessas aproximações em sua dissertação de mestrado. Para isso, aproxima a antropologia de Lévi-Strauss da explicação inspirada em modelos da linguística estrutural, e a de Geertz da compreensão baseadas na justificativa semiótica, tornando-a assim uma teoria adequada para uma pesquisa da antropologia que tem como objeto a fotografia e que pretende utilizá-la como recurso metodológico:

A semelhança entre certas pressuposições (como, no caso, de uma estrutura, *a comunicação*, fundamenta um evento, a barganha como instituição socialmente pensada, para suprir certas necessidades inconscientemente percebidas) é demasiado evidente para não ser notada. Isso parece sugerir que Geertz, de alguma forma – inconfessa! -, partiu, assim como Lévi-Strauss, de pelo menos uma parte de um mesmo conjunto de concepções teóricas. [...]. Isso nos leva a crer que tanto um quanto outro se inspiram – a despeito das diferenças que Geertz insiste em reforçar para com a antropologia estrutural – num mesmo tipo de *fonte*: as Teorias do Significado (Semiologia e Semiótica) [...] (1993, p. 39).

A proposta inicial foi utilizar a fotografia, deixando contagiar-se pela perspectiva nativa, rompendo a função indicial e icônica que a fotografia tem ocupado nas ciências sociais de ser simples documento ou mera ilustração, para tornar-se objeto de “tradução” e interpretação do campo estudado associado à teoria. Os textos foram construídos a partir das imagens do campo, fazendo da fotografia um importante recurso para a compreensão e interpretação do campo estudado. Assim a antropologia visual aparece como uma possibilidade de sanar as preocupações do antropólogo Edmund Leach, pois a fotografia permite revisitar o campo e apreendê-lo visualmente:

De momento, a minha preocupação é discutir a maneira como os antropólogos, enquanto observadores, deveriam lançar ombros à tarefa de decidir quais hábitos, **para além dos verbais** [grifo meu], que são susceptíveis de serem considerados <<possuidores de sentido>> (1976, p. 18).

Se as justificativas de usar a fotografia como parte fundamental pudessem ser expressas apenas visualmente, o argumento já estaria dado nas fotografias mostradas. A estética dos altares, por exemplo, evidencia a importância das imagens no campo e por si só já explicaria o uso da fotografia como registro e interpretação do campo estudado. As relações do cristianismo com as representações dão conta de que não só as benzedeiras, mas a religiosidade faz uso de imagens como forma de aproximação, mediação e apropriação simbólica.

Susan Sontag, no ensaio “Sobre o Fotográfico”, considera que todas as formas talismânicas<sup>5</sup> de usar a fotografia são mágicas à sua maneira, pois ela sempre está no lugar de um distante, assim como a magia pretende atuar ao longe:

A fotografia do amante escondida na carteira da mulher casada, o pôster de uma estrela do rock por cima da cama de uma adolescente, a imagem de um político na lapela de um eleitor, o instantâneo dos filhos de um motorista no seu táxi – todos esses usos talismânicos da fotografia exprimem uma sensibilidade emotiva e implicitamente mágica: são tentativas de alcançar ou possuir outra realidade. (1985, p. 25)

Essa aura mágica está na semelhança com o que pretende representar, em poder tornar o ausente presente e na infinita possibilidade de observação. No cotidiano podemos notar a fotografia sendo utilizada como forma de transformar a realidade. O antropólogo Everardo Rocha, por exemplo, nota os usos que a publicidade faz da fotografia:

O anúncio projeta um estilo de ser, uma realidade, uma imagem das necessidades humanas que encaixa o produto da vida cotidiana. A verdadeira magia da publicidade é incluir o produto na vida cotidiana (1985, p. 139).

Pertencentes ao mesmo espaço-tempo em que a publicidade é anunciada, as benzedeiras são cientes dos usos contemporâneos da fotografia e assim também se apropriam deles e o estendem ao sagrado de forma mágica. Como consideram Sontag e Rocha, as utilizações contemporâneas da fotografia também são apropriações mágicas sugerindo atuar ao

---

<sup>5</sup> Utilizar a fotografia de forma talismânica significa guardá-la, ou colecioná-la como forma de culto ou rememoração.

longe, quando se cultua um ídolo *pop* num pôster, por exemplo, ou sugerindo a transformação do cotidiano nos anúncios publicitários.

O ato fotográfico para as benzedadeiras, em geral, é sinal de legitimação para minha presença e dos “*poderes*” da benzedeira perante os clientes. Apesar da banalização do fazer e da popularização das câmeras, o fotografar ainda é associado no senso comum às ideias de que se fotografa algo que é importante e real. Nesta pesquisa, nenhuma benzedeira recusou ser fotografada e alguns consulentes não deixaram, com medo de que a fotografia fosse publicada em jornais. Impressionou-me a desenvoltura de algumas benzedadeiras diante das câmeras, pois continuavam a realizar suas práticas sem se incomodarem com as máquinas.

A destreza diante das lentes me fez rever algumas discussões sobre fotografia, representação e performance, pois se acredita na pouca validade do registro fotográfico, pois por meio dele é possível construir segunda realidade, que pode ser tomada como verdade, em função da credibilidade do aparato técnico. Conscientes da possibilidade de transgredir a realidade, tanto fotógrafo como fotografado podem manipular gestos, vestes e situações. Em muitos momentos as benzedadeiras agem como se a câmera não estivesse presente. Os momentos considerados sagrados parecem pertencer a uma esfera impenetrável aos elementos externos. Se minha presença não se tornava invisível durante a conversa inicial, em que se realizava o diagnóstico, e no momento posterior à bênção, quando em geral, se encerra com uma espécie de adivinhação, durante a bênção eu era ignorada, mesmo quando encontrava-me fotografando. Martins diz que, nos momentos sagrados, a tendência é concentrar-se nele e ignorar o entorno:

Nos momentos mais sagrados, há maior indiferença a quem fotografa. São os momentos de maior concentração e compenetração. Momentos em que as pessoas se deixam confundir com o sagrado. Elas próprias são componentes da sacralidade. Há certa metamorfose das pessoas, uma despersonalização, uma queda da máscara, da persona. São os momentos de intensa objetivação do sagrado, de constituição de um todo único, singular, específico na comunhão do sujeito e do objeto. Um momento de transfiguração. (MARTINS, 2008, p. 95)



As benzedeadas gostam de ser retratadas próximas aos santos, diante dos altares, voltando-se ao sagrado. Nesse desejo está a noção de indicar sua proximidade com o sagrado, representado nas imagens dos santos, ou seja, legitimidade, de alguma forma, dada através das imagens ostentadas e dos retratos ao lado dos santos de sua devoção. A fotografia as aproxima ao sagrado por contato, assim como os retratos dos parentes mortos de certa forma os tornam eternamente presentes. As imagens ostentadas nos altares oferecem proximidade, mediação com o sagrado e são lugar de culto. Assim, ser retratada próxima, ou diante do altar, para a benzedead, indica e registra sua aproximação.

Como já mencionado, em qualquer contato com as benzedeadas nota-se a presença de ressignificações da fotografia. A partir da história da antropologia, seus percursos teóricos e de método, pode-se conjecturar que não existe antropologia que não seja visual à sua maneira, pois um de seus preceitos é a observação como recurso para pesquisa, a descrição em pormenores e a interpretação para etnografar. Portanto, ver é tão essencial à pesquisa quanto ouvir. A fotografia é uma técnica para congelar dados do campo, que podem ser novamente visitados para serem interpretados. Os primeiros viajantes levavam sempre consigo artistas que produziam imagens com detalhes dos lugares que conheciam. Na gênese da disciplina, os antropólogos de gabinete já utilizavam esses desenhos e gravuras para escrever suas monografias.

No campo estudado, são múltiplas as possibilidades de utilização da fotografia. O cotidiano da pesquisa oferece imagens a todo tempo: são consulentes que trazem fotografias em mãos para serem bantas, retratos que são deixados como ex-votos, o culto à fotografia de São João Maria, tabus em relação ao ato fotográfico, fotografias que sinalizam o sagrado e dão conta de torná-lo visível e a passagem recente de um “monge” (São João Maria) amplamente documentada através de fotografias.

Luciana Aguiar Bittencourt, no artigo “Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica”, ressenete-se do fato de que a fotografia tenha sido usada apenas como documento, ou prova visual da pesquisa etnográfica, como uma “visualização da antropologia” (op. cit. 198 Caldarola 1994 p. 67). Segundo Feldman-Bianco:

Apesar de todos os avanços da crítica teórica, penso que as ciências sociais, verbais por excelência, ainda tratam as imagens de forma positivista, como descrições da realidade e não como representações simbólicas, cuja leitura não apenas varia segundo o olhar do

espectador como também é decorrente da própria natureza construída da imagem. (1998, p. 77).

Marc Henri Piaul, no artigo “Real e ficção”, também menciona o preterimento do texto em relação à imagem na antropologia:

A imagem é ainda vista com suspeita pela antropologia e parece só ter espaço como instrumento auxiliar de um discurso verbal ou escrito. Ainda assim este espaço lhe é concedido na medida em que a imagem se aproxima de uma objetividade visual, quer dizer, quando esta oferece uma quase restituição do objeto dado no início. (KOURY, 2001, p.151).

Por fim, Ariosvaldo da Silva Diniz enuncia seu artigo “Iconografia do medo” citando Gaskell:

Ainda que os cientistas sociais utilizem nas suas pesquisas as mais variadas fontes, sabe-se que seu treinamento em geral os conduz a sentirem-se mais a vontade com documentos escritos. Em consequência, a grande maioria carece de equipamentos para lidar com o material visual, de modo que a utilização das imagens se faz apenas como mera ilustração do texto, confirmação ou prova documental, deixando transparecer uma postura ingênua, corriqueira ou ignorante a pessoas profissionalmente ligadas à problemática visual. (Gaskell, 1992, op cit Ariosvaldo da Silva Diniz, 2001, p. 113).

Em todas essas citações, um lamento uníssono: a antropologia ainda utiliza fotografias com as limitações do senso comum, tratando-as sob a ideia de representação do real, que se presta unicamente a comprovar e documentar. É irônico que, desde o princípio dessa disciplina; a representação tenha sido usada e não tenha se consolidado como inerente a toda antropologia. Temos um imenso catálogo de imagens do século XIX que se limitaram à ilustração, da mesma maneira que ainda hoje, as fotografias são relegadas aos apêndices e anexos como complemento de textos escritos ou como provas da estada. Não seria exagero dizer que a alteridade entre antropologia tradicional, leia-se apoiada no texto escrito, e antropologia visual é pautada por um “texto-centrismo”, desconsiderando o fato de que fotografias também podem ser lidas, interpretadas e tomadas como textos a decifrar.

Não é objetivo aqui discutir a relação entre imagem e texto - discorrer sobre as possíveis vantagens e desvantagens de ambos - tampouco afirmar que o texto poderia sucumbir à fotografia, sob o signo da ingênua afirmação popular de que “*uma imagem vale mais do que mil palavras*”. Devemos pensar a fotografia como objeto através do qual sua polissemia se torna uma possibilidade de interpretação pela antropologia.

Antes de tratar a fotografia como objeto, é essencial evidenciar que o conceito de antropologia visual é muito mais amplo e complexo do que simplesmente usar a fotografia e o vídeo em campo. O método não implica unicamente o uso da câmera e do vídeo como instrumento. É importante destacar a redundância do termo, pois a pesquisa etnográfica consiste muito mais na observação e contemplação dos fatos do que inquirir e esperar respostas verbais dos atores sociais. A antropologia é a ciência da visualidade por excelência.

Não é em vão que teóricos como Etienne Samain apontam Malinowski como pioneiro da antropologia visual. Não pela qualidade de suas chapas, mas por seu apego às descrições com muitos pormenores, cinematográficos até, e pelo seu feliz conceito de “observação participante”, que elege a observação como a melhor forma de compreender o outro.

O aparato técnico, seja ele qual for, é como toda a tecnologia: serve-nos, como forma de documento, registro e interpretação de dados, ou como possibilidade de mostrar ao “leitor”, com maior precisão, a riqueza de determinados aspectos. Ao observar como os nativos empilham os inhames nas Ilhas Trobriand, Malinowski registrou esse detalhe como forma de mostrar a importância de tal alimento para aquela sociedade, e como ele é valorizado nas relações de parentesco, pois a melhor pilha de inhames deve ser oferecida ao cunhado.<sup>6</sup>

O papel da fotografia como instrumento, ou ferramenta, seria no sentido de precisar melhor os pormenores, elucidar e enunciar. Função consoante com nossos tempos em que a facilidade tecnológica promove todos que desejarem a fotógrafos ou *videomakers*. Diferente de quando Collier escreveu o livro “Antropologia Visual”, em 1968, em que as dificuldades com a técnica eram colocadas como empecilhos. Ou quando Mead e Bateson aventuraram-se com equipamentos hoje considerados “primitivos” entre os Balineses. A obra de referência para a antropologia visual “Balinese Character”, foi publicada pelo casal de

---

<sup>6</sup> O sistema de parentesco em Trobriand é matrilinear, desta maneira a responsabilidade dos filhos do casal é de responsabilidade do irmão da mulher, a quem o pai verdadeiro da criança deve obrigação.

antropólogos na década de 1940. O livro traz 100 “pranchas”, com aproximadamente 10 fotografias por página e pequenos textos explicativos, considerando que as sequências de imagens editadas juntas seriam suficientes para entender visualmente os aspectos da vida balinesa, como o relacionamento entre mães e filhos, as técnicas de plantio, a dimensão estética e ritual, entre outros. A seguir, uma das páginas do livro, exemplo de como as fotografias foram dispostas, tentando produzir a compreensão por meio das sequências:



*Figura 1: Sobre as relações entre mães e filhos e irmãos*

A experiência de Mead e Bateson foi única. Adotei, em parte, formatações semelhantes inserindo fotografias no decorrer do texto e, quando necessário, sequências de imagens, para reforçar algum aspecto ou detalhe. Em muitas ocasiões não utilizei legendas, para

evidenciar que os textos onde as imagens estão inseridas são esboçados e desenvolvidos a partir das fotografias, portanto elementos estruturantes do texto escrito. O uso de legendas em geral é redundante, apenas descrevendo as imagens. Assim, os textos acabam por transformar-se em interpretações das imagens do campo. Aqui as legendas foram usadas quando necessário para chamar atenção para algo não evidenciado no texto.

O uso da fotografia neste campo ultrapassa o simples registro. Adentramos num campo onde a imagem fotográfica tem múltiplas significações, é magicizada em função do lugar onde está inserida no rito e no culto. Então a análise e a leitura de imagens dadas no campo constituíram uma das maneiras de se construir o texto.

Essas experiências etnográficas fazem-me trabalhar com outro aspecto, que não o simples registro fotográfico, mas a leitura que se pode fazer desse enorme “álbum” que me apresentam - como apreendem a fotografia como representação icônica, símbolo, índice, sinal, metáfora e metonímia. Como sugere Scherer, “[...] a fotografia pode ser usada como dado primário e documento antropológico – não como uma réplica da realidade, mas como representação que necessita de leitura crítica e interpretação”. (GIDLEY, 1985, p. 39, SCHERER, 1996, p. 69)

A opção de um método voltado para a leitura dos usos que as benzedeiras fazem da fotografia não exclui o registro fotográfico como uma importante ferramenta capaz de dar um trânsito mais fácil, etnografar com mais precisão e poder revisitar o campo sempre que preciso for.

Já se falou muito sobre a fotografia como elemento de valorização de culturas locais. No caso das benzedeiras, é como se o retrato também as valorizasse. Como salientou Collier: “É uma forma aberta de reconhecimento que o povo pode aceitar e entender inteiramente, e o *feedback* desse documentário de reconhecimento parece uma experiência aliciante”. (COLLIER 1973, p. 22)

Quando não se permite fotografar algo, se faz ver quais são os “segredos” que não podem ser revelados, e também alguns medos ou receios. Mas como determinar se a presença do antropólogo é menos intrusa do que a câmera? No caso específico das benzedeiras, não há um entendimento do que é uma “pesquisa etnográfica”, “antropologia” ou “dissertação de mestrado”.

Quando estou fotografando sou melhor compreendida, é como se minha presença tivesse uma finalidade que para elas não existe quando só as observo.

Assim como é possível construir uma “colcha de retalhos” numa fala, também é possível construir e juntar muitas imagens para formar outras, assim como se constrói um roteiro de filme documental. Noto a maneira como se portam e desejam ser retratadas, tentando destacar principalmente aspectos que remontem ao sagrado em si mesmas, ou nos seus consultórios. Os registros são pautados com os referenciais das benzedeadas, de como querem ser vistas. Minha forma de registro prescinde da direção, aprovação e eleição de objetos que as benzedeadas consideram importantes e até do lugar que me posicionam em suas saletas, bem como as condições de luz (não utilizo luz artificial, nem qualquer recurso técnico como balanço de branco).<sup>7</sup> Esta eleição tem relação com o que é simbolicamente mais importante para elas.

As noções de “sistema” e “símbolo” já foram apropriadas pela antropologia há algum tempo, inicialmente por Lévi-Strauss (2003). Miriam Moreira Leite sugere que isso se estenda à fotografia:

Vemos, hoje, que o estudo da imagem é fundamental para o entendimento dos múltiplos pontos de vista que os homens constroem a respeito de si mesmos e dos outros, de seus comportamentos, seus pensamentos, seus sentimentos e suas emoções em diferentes experiências de tempo e espaço. Trata-se, agora, de tomar a imagem como objeto, procurando compreender o lugar dos ícones como parte constitutiva dos sistemas simbólicos, estendendo a eles as mesmas preocupações teóricas e metodológicas presentes no estudo das representações sociais. (1998, p. 76)

Como mencionado anteriormente, a semiótica aproxima correntes antropológicas e pela mesma via relaciona-se com a leitura de imagens. Poderíamos dizer, então, que todas as correntes e escolas antropológicas estão, à sua maneira, fazendo uma espécie de antropologia visual, pois são possibilidades de leitura e interpretação de fatos sociais à luz da experiência do outro por meios de imagens observadas em campo.

---

<sup>7</sup> O *white balance* normaliza cor – luz (medida em graus Kelvin) da fotografia para o branco, maneira como percebemos todas as cores da luz, porque a presença delas é vista como branco. O nosso nervo ótico sente, e os filmes e os sensores das câmeras captam, a cor predominante do ambiente. Diferente do nosso olho, que vê apenas o branco. No caso das cores das fotografias de benzedeadas é a luz – amarelo-laranja das lâmpadas incandescentes, que emitem a menor temperatura da escala Kelvin. A luz do fim do dia emite cor semelhante.

O caráter polissêmico da fotografia é visto como um de seus principais pontos negativos: uma mesma imagem pode ser apreendida de diferentes formas dependendo do leitor. Da mesma maneira um mesmo povo, ou fato social, pode ser estudado e interpretado por diferentes antropólogos de escolas diferentes. Da mesma forma, a realidade é uma construção simbólica interpretada de formas diversas por diferentes atores sociais. Assim, as múltiplas leituras da fotografia podem ser possibilidades de interpretação à luz de correntes antropológicas distintas, a decodificação de uma fotografia pode ser como ler um texto<sup>8</sup> ou ouvir uma orquestra<sup>9</sup>, usar recursos funcionais, interpretativos, estruturais, simbólicos, sistêmicos, entre outros.

Para Boris Kossoy (1989), a fotografia é uma segunda realidade que pode se desdobrar em outras realidades. Talvez, de fato, sejam apreensão da polissemia e a flexibilidade fotográfica vantagens que faltam para legitimar a ciência da visualidade antropológica. Portanto, o método de levar imagens ao campo e vislumbrar as leituras e análises aproxima o pesquisador ao modo de ver do nativo, êmico, um “ver de dentro”, “ver com olhos do nativo”, uma apreciação da alteridade. No caso das benzedadeiras, as imagens e fotografias não precisavam ser levadas ao campo, elas já estavam lá, e as leituras e interpretações são feitas fluidamente. Então, mesmo que eu não fosse uma fotógrafa, ou não tivesse chegado à antropologia pela fotografia, ainda não teria como descartar a imagem. Pois neste campo as fotografias me cercam, acompanhadas de suas ressignificações, leituras e interpretações.

Isso tudo não implica em não usar todo o potencial da fotografia como instrumento e ferramenta para antropologia. Utilizo-a como um caderno de notas, que pode ser constantemente revisitado no andar da pesquisa, enquanto campo e teoria se encaixam, traduzem-se. Também não desprezo o caráter ilustrativo. Tampouco as possibilidades estéticas que o nosso catolicismo popular oferece, sem exotizar, apenas registrando o que os atores sociais evidenciam.

Muitos autores que se utilizaram da antropologia visual chegaram à antropologia como eu - depois de passar pela fotografia documental e jornalismo. Alguns deles, como Luis Eduardo Achutti, Milton Guran e Rosane Andrade, em seus escritos teóricos, traçam uma aproximação histórica e de objetivos entre antropologia e fotografia, falando de como foram

---

<sup>8</sup> Geertz diz que as culturas devem ser lidas como se lê um texto. (1989).

contemporâneas suas gêneses e como tiveram “preocupações” parecidas ao longo das décadas, colocando a antropologia visual como uma espécie de “evolução”, ou um requinte do fotojornalismo e da fotografia documental.

Apesar de pertinentes tais apontamentos, considero substancialmente que a antropologia deve distanciar-se dessas duas áreas para “tornar-se visual”<sup>10</sup>. Na fotografia documental existe um “conceito”, um tema perseguido e as imagens são construídas a partir deles. O fotojornalismo também é pautado e as imagens são ilustrações utilizadas para dar veracidade ao texto. Para “tornar-se visual”, a antropologia baseada na experiência etnográfica, que se propõe “ver com os olhos do nativo”, ou “compreender estruturas nativas”, deve percorrer o caminho inverso, construir textos para imagens e não imagens para os textos. Ou seja, os textos devem fundamentar as fotografias, e não as fotografias devem ser “tiradas” para comprovar os textos. Assim a relação de complementaridade texto/imagem estará garantida, para que relatos etnográficos não virem legendas, escritas para descrever o que as imagens ilustram. Não se chega ao campo com o texto pronto apenas em busca de imagens que o comprovem. O texto e a teoria antropológica devem ser aplicados às imagens do campo, em qualquer corrente antropológica, não o contrário. O texto é infinitamente mais completo que a fotografia, é indiscutível. Mas quando a linguagem verbal ou textual deriva da visual, a relação de complementaridade se inverte. É mais fácil olhar com os olhos do outro. As imagens devem fundamentar os textos. É como se no texto construído antes da imagem estivessem nossos filtros. Ambos são passíveis de manipulações, mas nossos olhos ainda são “ver pra crer”.

Então o objetivo, nesta pesquisa, foi estabelecer uma relação de complementaridade entre texto e imagem, sendo a linguagem escrita baseada no que se presenciou, nas fotografias mostradas pelas benzedadeiras e também nas que foram capturadas em campo, dialogando com a teoria antropológica.

Utilizar a fotografia como coleta, leitura e interpretação de dados mostra resultados positivos neste campo tomado por imagens dotadas de poderes, através de suas ressignificações, quando ícones são tomados como referente, símbolos são tomados como ícones e índices são considerados sinais. De acordo com os referenciais de Leach, essas inversões são próprias da técnica do mágico (1976), nas imagens do campo será possível visualizar os

---

<sup>9</sup> Lévi-Strauss diz que o mito pode ser ouvido como uma orquestra. (LEACH, 1976, p. 63)

<sup>10</sup> Alusão ao texto de Etienne Samain, “Para que a antropologia possa se tornar visual”.



esquemas do autor atuando. As fotografias fazem parte do texto antropológico e são parte importante da compreensão de sua totalidade.

Esta dissertação é resultado do levantamento de dados etnográficos entre benzedeiros da cidade de Campo Largo, por meio de pesquisa realizada nas casas das mesmas durante os rituais de benzeção.

O primeiro capítulo é um apanhado sobre a cidade de Campo Largo, a inserção da benzeira nesse contexto social, na memória local e aspectos da identidade cultural ligados à religiosidade da cidade. Nesta primeira parte também foram discutidas questões relativas à transformação das práticas da benzeção diante da urbanização e da metropolização.

No segundo capítulo, foi abordado inicialmente como os diagnósticos associados às crenças em olho gordo e suas derivações precedem outras práticas e crenças em torno do olhar e da fotografia. Em seguida, o culto ao retrato de São João Maria foi apresentado em todas as suas faces entre as benzedoras, que, em função de sua recorrência e atuação, é base para muitas ressignificações.

No terceiro capítulo, foram discutidas as bênçãos de fotografias por meio de relatos etnográficos, a capacidade de a fotografia capturar o invisível, ou não capturar o sagrado e seu uso como ex-voto.

Nas considerações finais, apresentei de forma “autoetnográfica” a construção do método utilizado na pesquisa associado ao meu olhar, como “nativa” de Campo Largo, “mãe” e fotógrafa.

## **1. A BENZEDEIRA E A CIDADE**

### **1.1 INTRODUÇÃO**

O uso da fotografia entre as benzedadeiras de Campo Largo é o objeto deste trabalho. Como o tema está delimitado e inserido no lugar, serão apresentados dados para a compreensão do contexto local. Como as discussões envolvem especialistas de cura doméstica e religiosidade popular, uma pergunta se apresenta: que tipos de dados e contextos históricos podem ser considerados importantes para refletir sobre temas ligados às culturas populares numa Região Metropolitana?

O primeiro fato a ser considerado relevante, é o fato de que perspectivas que envolvem culturas populares comumente estão presentes no imaginário ligados à ideia do mundo rural, ou periférico de alguma maneira. Diante de tal constatação é importante refletir sobre as manifestações da cultura popular dentro do espaço urbano, nas dimensões de uma metrópole como Curitiba. Os históricos oficiais são fruto de uma construção, que valoriza momentos idealizados: no caso de Campo Largo, são exaltadas as passagens das tropas e as chegadas dos imigrantes europeus, de forma romaneada, em relação a outros aspectos da cultura local. Assim, optou-se por realizar um cruzamento entre dados estatísticos e a memória coletiva acerca do processo de “metropolização” e sobre a presença dos agentes de cura na cidade.

Por fim, foi discutido como a situação “urbana” de Campo Largo não colocou em extinção as práticas mágico-religiosas de cura, e, sim impôs uma transformação nesse campo. A clientela diversa, distante social e culturalmente da benzedeira, colocou esta diante de novas obrigações: a de adaptar seus repertórios e “profissionalizar-se”.

### **1.2 ALGUNS DADOS**

O município de Campo Largo está situado no Paraná, na Região Metropolitana de Curitiba. A história da fundação da cidade, em 1871, conta que a região era paragem de tropas, que consideravam o lugar um “campo largo”. Dessa maneira, foram se fixando os primeiros moradores

no lugarejo denominado de Tamanduá<sup>11</sup>, onde foi construída a primeira capela, ocupada por jesuítas e por um convento de freiras.

*Figura 2: Capelinha do Tamanduá, lugar de origem da ocupação da cidade*<sup>12</sup>



Nesse primeiro período, as principais atividades eram o pequeno comércio para passantes e o extrativismo da erva-mate. Desde início do século XX chegaram os imigrantes, principalmente italianos e poloneses, que povoaram quase toda a extensão do território, constituindo colônias erguidas sempre em torno de pequenas igrejas.

Hoje o município tem aproximadamente 105.000 habitantes, destes 77.225 na área urbana e 15.559 na área rural, distribuídos em cinco distritos: Centro, Três Córregos, Bateias, Ferraria<sup>13</sup> e São Silvestre – os quatro últimos localizados na Zona Rural.

Com cerca de 1.282,564 km<sup>2</sup>, a longa extensão territorial de Campo Largo produz diversas realidades. A área central tem uma relativa proximidade com a capital do estado, a sede dista 20 quilômetros de Curitiba. Os principais distritos, citados acima, estão distantes da área urbana, são grandes, possuem relativa infraestrutura e oferta de serviços, com igrejas, mercados, escolas, correios e alguns caixas de banco. Dificilmente vê-se no centro da cidade habitantes das áreas rurais. Muitas localidades são mais próximas ao centro de outras cidades com as quais se limitam, como, por exemplo: São Silvestre está mais próximo ao centro de Castro e Ponta Grossa; Ferraria ao de Curitiba; Bateias ao de Campo Magro. Quando os moradores desses distritos

---

<sup>11</sup> Localidade atualmente pertencente ao Município da Balsa Nova.

<sup>12</sup> Reprodução do arquivo Museu histórico de Campo Largo.

<sup>13</sup> Atualmente sou moradora do Caratua, localidade composta de descendentes de italianos, localizada no distrito de Ferraria, área de Campo Largo. Devido à sua proximidade com a Capital esta localidade está recebendo muitos

precisam de serviços não existentes nas localidades, acabam procurando pelas cidades mais próximas. Fora a área central dos bairros, as demais regiões do território podem ser caracterizadas como rurais, existindo colônias de italianos, poloneses e remanescentes de quilombos.

As grandes extensões rurais, com plantações de culturas como feijão, trigo e milho, principalmente, em sua maioria, são ainda fruto do trabalho de pequenos produtores. Na última década, uma parte desses produtores abandonou esses cultivos, que impõem o plantio de monoculturas, para plantar produtos orgânicos que têm melhor preço e mercado em ascensão, enquanto as monoculturas foram terceirizadas a grandes produtores. Esse novo modelo faz com que tais agricultores tenham um maior contato com a cidade, em função do escoamento da produção.

A proximidade com Curitiba impôs a condição de transformar uma cidade de grandes extensões de características rurais numa região metropolitana industrializada.

Em função da grande quantidade de minerais, primeiramente desenvolveu-se a indústria de cerâmica e azulejos, ainda nos primeiros anos do século XX, com a criação de fábricas locais e outras vindas de fora. Já nos anos 70, as cerâmicas Iguaçu e Parolim, as duas mais centrais, foram fechadas. Hoje são 15 fábricas de porcelana em toda cidade, que ainda assim conserva o título de Capital Nacional da Louça.



Figura 3: Cerâmica Iracema: ocupava a área central da cidade<sup>14</sup>.

Nos anos 80, a Indústria Moveleira proliferou, tornando-se tão expressiva quanto o setor ceramista, em termos quantitativos e empregatícios. E por fim, no final dos anos 90, chegaram as montadoras automobilísticas internacionais atraídas por incentivos fiscais e oferta de grandes terrenos, o que teve enorme impacto na região. Certa estrutura física foi criada, como a integração do transporte coletivo com a cidade de Curitiba, as áreas que receberam as montadoras foram urbanizadas e o comércio local investiu na área alimentícia e hoteleira. De acordo com Secretaria de Planejamento do Estado do Paraná, a vinda dessas empresas atraiu moradores para toda Região, que não foram absorvidos por estas empresas que contrataram, ou trouxeram de fora apenas mão de obra já especializada. A mais esperada dessas empresas foi a Chrysler, montadora de carros norte-americana, que se instalou em Campo Largo e “fechou as portas” antes de encerrar o período de isenção de impostos. A cidade sofreu com o “impacto da condição efêmera do investimento”<sup>15</sup>, outros setores prepararam-se para um sonhado desenvolvimento econômico que não se consolidou e a população cresceu sem a implementação de políticas públicas adequadas. A industrialização e o aumento populacional sem a criação de estrutura imprimiu novas características ao cenário local, que hoje mescla áreas industriais a rurais e novos habitantes do interior do estado de todas as regiões do Brasil.

<sup>14</sup> Reprodução arquivo da Casa da Cultura de Campo Largo.

<sup>15</sup> De acordo com o relatório “Como anda a Região Metropolitana” apresentado pela SEP à Assembleia Legislativa do Paraná, em 2005.

A Região Metropolitana de Curitiba (RMC) foi instituída na década de 70, por meio da Lei 14/73, com 14 municípios, entre eles Campo Largo; mais tarde outras 12 cidades foram anexadas, o que foi chamado de Região Metropolitana Estendida. Na época da fundação da RMC a população de Campo Largo não ultrapassava os 60.000 habitantes.

Segundo relatório da SEP/2005 (Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral do Paraná) a composição social do município de Campo Largo assemelha-se à da Capital. Essa afirmação reitera a caracterização da metrópole de Georg Simmel (1976): “A característica mais significativa da metrópole é essa extensão funcional para além das fronteiras físicas. E essa eficácia reage por seu turno e dá peso, importância e responsabilidade à vida metropolitana” (1976, p. 21). A Campo Largo pequena, de grandes extensões rurais, transmutou-se, nas últimas décadas, adquirindo a “extensão funcional além das fronteiras físicas”, a que Simmel se refere, aproximando suas características sociais às de Curitiba. Essa proximidade não anula as características locais e sim faz com que rural e urbano fiquem fundidos um no outro.

A Região Metropolitana de Curitiba, de acordo com a SEP, é caracterizada por uma “aglomeração contínua que incorpora a dinâmica da capital”, hoje com 3,1 milhões de habitantes no total. Até os anos 80, Campo Largo era o terceiro município em geração de renda, ficando apenas atrás de Curitiba e Araucária<sup>16</sup>. Os indicadores mostram que outras cidades da RMC apresentaram maior crescimento nas últimas décadas, Campo Largo teve menores índices, enquanto o VAF (Valor Adicional Fiscal) da RMC passou de 30 para 50, de Campo Largo passou de 1 para 1,3 (esta foi a menor taxa de crescimento dos municípios no ano 2000<sup>17</sup>). Provavelmente, esses dados tenham relação com os investimentos terem sido direcionados à vinda das empresas de fora e seu insucesso, enquanto as empresas ceramistas que representavam parte da geração de renda para a cidade passaram por um processo de desaceleração<sup>18</sup>.

Em contraposição a estes dados, a cidade apresenta um nível médio de índice de movimento pendular em relação à Capital: apenas 14% da população desloca-se para Curitiba para estudar e trabalhar diariamente (8 a 10 mil deslocamentos), o que, de acordo com relatório da SEP, tem relação com as atividades agrícolas e com alto número de oferecimento de serviços e escolas, proporcionando maiores retenções de estudantes e trabalhadores.

Nos anos 80, Campo Largo foi apontado como único subcentro da Região Metropolitana a atrair moradores de outras cidades da RMC em busca de serviços bancários, de saúde e educação; hoje as cidades de Pinhais e São José dos Pinhais também são consideradas subcentros. Com isto, apesar de não apresentar aumento no VAF, ainda assim a cidade retém parte

---

<sup>16</sup> Que teve sua arrecadação elevada devido à instalação da Refinaria da Petrobrás.

<sup>17</sup> Idem nota 13.

<sup>18</sup> De acordo com os empresários locais, as importações de cerâmica chinesa baixaram os preços e reduziram os lucros.

de seus estudantes e trabalhadores e oferece serviços básicos suficientes para o não deslocamento até a capital, sendo opção também para moradores de cidades vizinhas. Os setores que melhor exemplificam tais dados são o setor bancário<sup>19</sup> e da saúde, com um grande número de hospitais públicos municipais, estaduais e privados, que sempre estão lotados de ambulâncias de cidades de todas as regiões do Paraná, tornando a cidade referência em atendimento médico-hospitalar. Ser um subcentro estende a Campo Largo as características da metrópole, ainda que fique atrás de outras cidades em arrecadação.

Essas configurações confirmam a característica híbrida da cidade, como um lugar que teve crescimento nas últimas décadas, aumentou a sua população e serviços e mantém suas características de cidade pequena e rural, fortemente ligada a uma valorização daquilo que é local<sup>20</sup> e supostamente tradicional<sup>21</sup>, como a louça e o vinho<sup>22</sup>, por exemplo.

---

<sup>19</sup> Com os principais bancos do país: Banco do Brasil, Caixa Econômica, Itaú, Bradesco, Real/Santander.

<sup>20</sup> Apenas como exemplo, o comércio local frequentemente se utiliza da ideia de que oferece qualidade e preços da capital.

<sup>21</sup> Existe uma piada, em tom de alegoria, frequentemente reproduzidas nas colunas de jornais de Campo Largo: *“Um campolarguense viajou para São Paulo e foi almoçar num restaurante grã-fino, ao chegar sentou-se à mesa, olhou no fundo do prato e percebeu a marca Schmidt (porcelana de Campo Largo), foi servido pelo garçom com uma taça de vinho Campo Largo. Quando foi ao banheiro sentiu-se ainda mais à vontade pois percebeu que os azulejos eram INCEPA (fábrica de azulejos instalada em Campo Largo) e os chuveiros (?) da Lorenzetti (fábrica também instalada em Campo Largo, atual Legrand). Voltou para casa feliz e valorizando a sua cidade”*.

<sup>22</sup> Existiam muitos produtores de vinhos artesanais na cidade. Hoje a vinícola Vinhos Campo Largo é a maior delas, as leis sanitárias e de saúde cada vez mais desestimulam a produção artesanal local.

### 1.3 RELIGIOSIDADE LOCAL

Há visivelmente uma predominância do Catolicismo na cidade, seguido das Igrejas de matrizes evangélicas. De acordo com os dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), do último Censo Demográfico de 2000, aproximadamente 81,01% da população se diz Católica Apostólica Romana<sup>23</sup>. Essa taxa altíssima, que poderia sugerir muitas leituras e interpretações, ameniza-se quando comparada à porcentagem de outros municípios do Paraná, que apresentam números iguais ou superiores aos de Campo Largo, mesmo se comparado ao percentual do Brasil, de 83,81% da população.

Esses números são referenciais, que não representam a realidade absoluta, pois parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, acostumados a perseguições, declaram-se católicos. Como constatado em campo, por exemplo, o benzedor Seu Abranches, embora tenha um certificado de filiação à Umbanda enquadrado na parede de seu consultório, diz-se católico. Outro benzedor, Seu Sebastião, chama seu lugar de atendimento de “centrinho”, com um altar repleto de entidades da Umbanda, e também se declara católico. A benzedeira Diva usa guias de entidades da umbanda para benzer, por vezes chamam seu benzimento de passe e se autodeclara católica.



*Figura 4: Seu Abranches diz que os certificados de filiação à Umbanda são apenas para poder benzer<sup>24</sup>*

<sup>23</sup> Pesquisando o acervo fotográfico do Museu da cidade, nota-se a frequência com que as Igrejas aparecem como cenário ou pano de fundo para vida social local.

<sup>24</sup> As fotografias por mim tiradas não foram creditadas.





*Figura 5: Seu Sebastião em frente ao seu altar, feito de restos de cama; apesar das entidades instaladas, não se considera umbandista*



*Figura 6: Diva, Iemanjá no quadro ao fundo e guias para benzer, considera-se católica*

Esse confronto entre os dados estatísticos e a realidade do campo não sugerem um suposto enfraquecimento do catolicismo e sim as dimensões do sincretismo religioso no país, pois aqueles que se declaram católicos e adotam outras práticas não devem ser simplesmente considerados omissores da sua real religiosidade, pois transitam por mais de uma religião, considerando a oficial o catolicismo, assim como se diz que a religião Católica Romana é a oficial do Brasil. A benzedeira Dona Lourdes é católica, tem em sua sala um quadro de Iemanjá, não conota a Orixá das Águas como pertencente a outra religiosidade, porque para ela aquela é uma representação Nossa Senhora dos Navegantes.



*Figura 7: Sala de Dona Lourdes*

Pelos dados estatísticos, à religião católica seguem-se as religiões evangélicas. Como possuem muitas denominações e variações, abarcam cerca de 13,33% da população, divididos em Presbiterianos, Batistas, Luteranos, Testemunhas de Jeová, Adventistas, Metodistas e outras Cristãs. Os outros 3% dividem-se entre espíritas, religiões afro, esotéricas e orientais. E outros 3% declaram-se sem religião.

Não aparecem, nesses dados, religiões, seitas e doutrinas que se estabeleceram na cidade nos últimos anos e vêm a cidade como um lugar de proliferação do campo místico,

como o Vale do Amanhecer<sup>25</sup>, as Doze Tribos<sup>26</sup> e o Santo Daime<sup>27</sup> - Igreja do Céu do Paraná, entre outras, estabelecidas em forma de comunidades.

Durante a pesquisa etnográfica estive em alguns desses lugares, a fim de compreender essa nova configuração mística. A comunidade das Doze Tribos está localizada na BR-277, entre Curitiba e Campo Largo; lá vivem aproximadamente 60 pessoas em regime comunitário, dividindo casas e compartilhando tudo o que têm. São cristãos, cultuam “*Yashua*”, forma hebraica de Jesus, batizados com nomes também hebraicos e vestem-se com trajes “antigos”; usam diademas nas cabeças, as mulheres sem ornamentos, com vestidos e cabelos compridos. São sabatistas, realizam comemorações sexta-feira à noite, quando acontecem rezas, leituras da Bíblia, danças e depoimentos sobre “*iniquidade*”<sup>28</sup> e conversão. Com aqueles que conversei sobre por que estão em Campo Largo, não obtive respostas precisas, mas as mulheres salientaram que nada acontece sem a interferência de “*Yashua*”.

O Vale do Amanhecer está localizado em Águas Claras, bairro de habitações populares, onde moram as benzedeiros Marli, Isaura e Ana. Ao lado do terreno localiza-se a sede da Maçonaria da cidade. O líder da comunidade, Fernando Betezek, diz ter sido levado a este local, onde hoje mora e tem um templo, por uma nave espacial; o local foi a ele apontado pelo cacique Pena Branca, estabeleceu-se lá através de uma doação. A cidade é considerada um local místico por ele, que agora espera o aparecimento de uma cidade que passará a nossa dimensão na Serra de São Luís do Purunã: “Ali tem um Portal de Desintegração, uma cidade espiritual muito desenvolvida, que se tornará visível em breve.” O líder espiritual do Vale do Amanhecer está

---

<sup>25</sup> Vale do Amanhecer teve seu primeiro templo na cidade de Brasília, considerado lugar místico pelos seguidores. Mescla elementos da Umbanda com crenças em extraterrestres.

<sup>26</sup> Segundo os integrantes, o movimento das Doze Tribos foi fundado nos Estados Unidos, no início da década de 70 e a origem do nome são as unidades patriarcais do Antigo Povo de Israel; segundo a tradição judaico-cristã são descendentes de Abraão. As Doze Tribos são comunidades que têm uma organização coletiva, em torno de ensinamentos bíblicos. No Brasil as únicas comunidades estão no estado do Paraná, em Londrina, Mauá da Serra e Campo Largo.

<sup>27</sup> De acordo com os seguidores, a doutrina do Santo Daime foi criada pelo mestre Irineu, em 1912, no Acre; após oito dias alimentando-se de mandioca e do chá do Ayuasca teve uma visão com Nossa Senhora que o orientou a criar uma nova Religião baseada no consumo do chá, com ensinamentos cristãos e afro-indígenas. As propriedades da mistura das folhas de uma árvore chamada chacrona com o cipó chamado jagube provocam alucinações chamadas de mirações pelos consumidores, vômitos e diarreias, considerados uma forma de “*limpeza espiritual*”; este preparado já era consumido por comunidades indígenas da mesma região, como Kampa, Kulina, Jaminawá, Kamarampi, Kaxinawá, Marabo, entre outros. Hoje existem comunidades em todo Brasil, que se mesclam fortemente a outras vertentes como o Umbandaime e a Barquinha – com a Umbanda e a incorporação de entidades de marinheiros, respectivamente.

<sup>28</sup> Essa palavra é usada para descrever as “tentações” e dificuldades de viver uma vida dentro dos preceitos *Yoshua*.

“desencarnado”, é chamado Cacique Pena Branca, que segundo Fernando, em uma de suas muitas encarnações foi João Batista<sup>29</sup>: “Que batizou Jesus nas águas”.



*Figura 8: Vale do Amanhecer de Campo Largo, localizada no Bairro Águas Claras, o símbolo à frente é um Portal de Desintegração “por onde chegam as naves”.*

A Igreja do Santo Daime do Céu do Paraná está localizada no distrito de Bateias; o número de pessoas que lá moram é oscilante. Uma ex-integrante diz que os lugares onde as comunidades estão constituídas são sempre escolhidos “à luz do Daime”, ou seja mediante a “*miração*” do consumo do chá. Outra ex-integrante declara que aquele lugar é amaldiçoado, que teve esta revelação enquanto ainda estava lá e isso impede as pessoas de lá se estabelecerem. Outros seguidores lamentam o fato de que o cipó jugube e a árvore chacrona, que são matéria-prima para o feitio do chá, não sobrevivem na região de clima úmido. Céu do Paraná é a maior comunidade daimista do Estado; nos dias de culto, 15 e 30 de cada mês, recebe seguidores de várias cidades da região, aproximadamente 150 pessoas em cada culto. Em dias comemorativos, como o dia de São Miguel, em 29 de setembro, chegam a receber 500 pessoas.

<sup>29</sup>

O mesmo João Batista que é sincretizado em São João Maria, que será tratado no próximo capítulo.



Essas novas religiosidades procuram Campo Largo como lugar de culto, tendo sua assembleia já constituída antes de chegar à cidade. Apesar de estarem visíveis e seus seguidores não passarem despercebidos, a presença dessas novas formas de religiosidade provoca certo estranhamento nos moradores desses locais, que preferem as especulações a conhecer de perto o funcionamento dessas manifestações. Segundo os seguidores dos três grupos citados, pouquíssimas pessoas de Campo Largo os procuram para conhecê-los, ou tomar parte nos cultos. O Vale do Amanhecer principalmente, localizado na área mais urbana, é alvo de muitas críticas, o líder Fernando diz que já foi acusado de realizar sacrifício humano e que os professores da escola situada ao lado da sede da seita orientavam as crianças a não irem até lá. A cidade de Campo Largo pode caracterizar-se como um campo de proliferação mística, atraindo pessoas de fora, sem atrair adeptos da própria cidade.

Entre os habitantes, o catolicismo segue predominante: a maioria dos lugarejos de Campo Largo possui uma ou mais igrejas Católicas, algumas construídas pelas mãos da própria população, inclusive como forma de pagamento de promessas. Grande parte dessas igrejas não tem um pároco, um padre locado na comunidade para ministrar missas todos os dias e realizar as funções sacerdotais. É muito comum nessas localidades a realização de novenas, grupos de orações e catecismo pela própria população, assim como a manutenção da estrutura física dos templos. As missas com a presença de sacerdotes, dependendo da distância da localidade, são realizadas apenas no final de semana, ou em datas especiais, como batismos e casamentos, que, por vezes, são proferidos por diáconos. Tal fato favorece as práticas do catolicismo popular e também aumenta a representatividade e função dos populares dentro na igreja. É interessante observar que estas características são também uma forma de resistência às igrejas de matriz evangélica, em várias comunidades não existem tais igrejas, que se proliferam a olhos vistos em muitas regiões do país. Por exemplo, nas localidades de Caratuva, Timbotuva e Colônia Rebouças, pertencentes ao distrito de Ferraria, não existe nenhuma igreja Evangélica, mas cada um desses lugarejos, muito próximos, possui a sua imponente e ornada igreja Católica e seu próprio padroeiro.



*Figura 9: Procissão de Nossa Senhora Aparecida de 2008*

Devido ao grande número de capelas e igrejas, são muito frequentes as “*festas de Igreja*”, sendo que uma das mais importantes é a Festa de Nossa Senhora da Piedade, a padroeira da cidade, comemorada em 2 de fevereiro<sup>30</sup>. As festas consistem num momento sagrado com realização de uma missa solene, seguida ou não, de uma procissão; depois é servido um almoço e são realizados bingos. Em 12 de outubro acontece, há 28 anos, uma Romaria com 13 quilômetros de percurso, em homenagem a Nossa Senhora Aparecida, entre a Igreja do Bom Jesus e a Capela do Taquaral, que atrai centenas de pessoas.

Essas festas são um momento de afirmação de identidade local relacionada ao catolicismo, quando as pessoas da comunidade são convidadas a participar, oferecendo brindes ou ajudando na organização. E o momento em que a comunidade se encontra, os mais velhos saem de casa e os ex-moradores retornam ao seu local de origem para rever parentes e conhecidos, reafirmando o pertencimento ao local através das festas tradicionais.

Atualmente, a maior de todas as festas, em termos de participação popular, é a festa de São Cristóvão, considerado o protetor dos motoristas e viajantes, comemorada em 25 de julho. A festa é realizada na localidade da Rondinha; a igreja, cujo padroeiro é São Sebastião e o co-padroeiro São Cristóvão, localiza-se às margens da BR277 – que liga Campo Largo a

Curitiba, a capital ao norte do estado e divide Campo Largo em duas metades, com a autoestrada ao meio. A comemoração é realizada num domingo, próximo ao dia de São Cristóvão. Consiste numa missa pela manhã, seguida de uma procissão com automóveis. Mas, o que atrai a maior quantidade de participantes é a bênção dos automóveis, como forma de proteção antifurtos e acidentes, que se estende por todo dia. Na edição de 2008, quatro padres se revezaram na tarefa de benzer, com água-benta e orações, cerca de quatro mil automóveis durante todo dia, sob o sol daquele 27 de julho. É interessante notar as proporções que essa bênção, dirigida aos veículos, atinge, um dos bens de consumo mais desejados em nossa sociedade pode ser abençoado e também é considerado alvo de olho gordo, basta observar a quantidade de carros que circulam com fitinhas vermelhas amarradas junto às placas, ou ao espelho retrovisor<sup>31</sup>.

Nessa mesma igreja residiu um pároco, já falecido, chamado Padre Alcides. Ao contrário de alguns padres que condenam a benzeção com finalidades mágicas, este era um padre benzedor, recebia as pessoas durante o dia para benzer de doenças, desventuras, olho gordo, desemprego e desaparecimento de objetos.



*Figura 10: Fotografia de Padre Alcides, evidenciando o gesto de benzedor<sup>32</sup>.*

---

<sup>30</sup> Jamais ouvi qualquer referência ao fato de ser a mesma data de Iemanjá.

<sup>31</sup> Assunto desenvolvido no próximo capítulo.

<sup>32</sup> Reprodução de fotografia do arquivo pessoal de Dona Margarida.

Padre Alcides, natural do Rio Grande do Sul, ao final da vida foi novamente para lá transferido, onde veio a falecer e foi enterrado. O seu desejo era ser enterrado em Campo Largo, na comunidade da Rondinha, local onde dizia ter encontrado: “*um pedacinho do Céu caído na terra*” (Pe. Alcides Zanella – Livro Tombo 2). Cinco anos depois, o exumaram e trouxeram para ser enterrado na cidade. Segundo testemunhas, suas mãos estavam intactas, não tinham entrado em putrefação, fato considerado pela Igreja Católica um sinal de santidade. Como era um padre benzedor, os locais consideraram relevante justamente suas mãos não sofrerem a ação do tempo, por isso, estão tentando provar alguns milagres<sup>33</sup> para se iniciar o processo de canonização. Enquanto vasculhava suas fotografias, a benzedeira Dona Margarida encontrou três retratos do padre, tirados no jardim ao lado da igreja, disse ser ele um homem milagroso e ofereceu uma das fotografias (acima), dizendo que só não daria apenas a que ela mesma tirou, orientando-me a rezar para ele, apontando a fotografia: “*Ele atende a tudo!*” Considero relevante a história por se tratar de um padre benzedor e o empenho da população em canonizá-lo. A história de Padre Alcides dá a dimensão do domínio da bênção e do catolicismo na cidade: pretende-se fazer Santo Oficial o padre benzedor.



Figura 11: Reprodução da frente do “Santinho” que circula na cidade.

<sup>33</sup>

Um dos testemunhos de milagre: Um açougueiro da cidade foi roubado e foi até o Padre Alcides e teve seu carro de volta depois de sua bênção. Anos depois, quando o padre já havia morrido, o homem foi sequestrado em Curitiba, colocado dentro do porta-malas, enquanto pedia e rezava a Padre Alcides que não o deixasse morrer. Não sabia mais onde estava quando foi jogado em frente à igreja da Rondinha, onde Padre Alcides viveu.



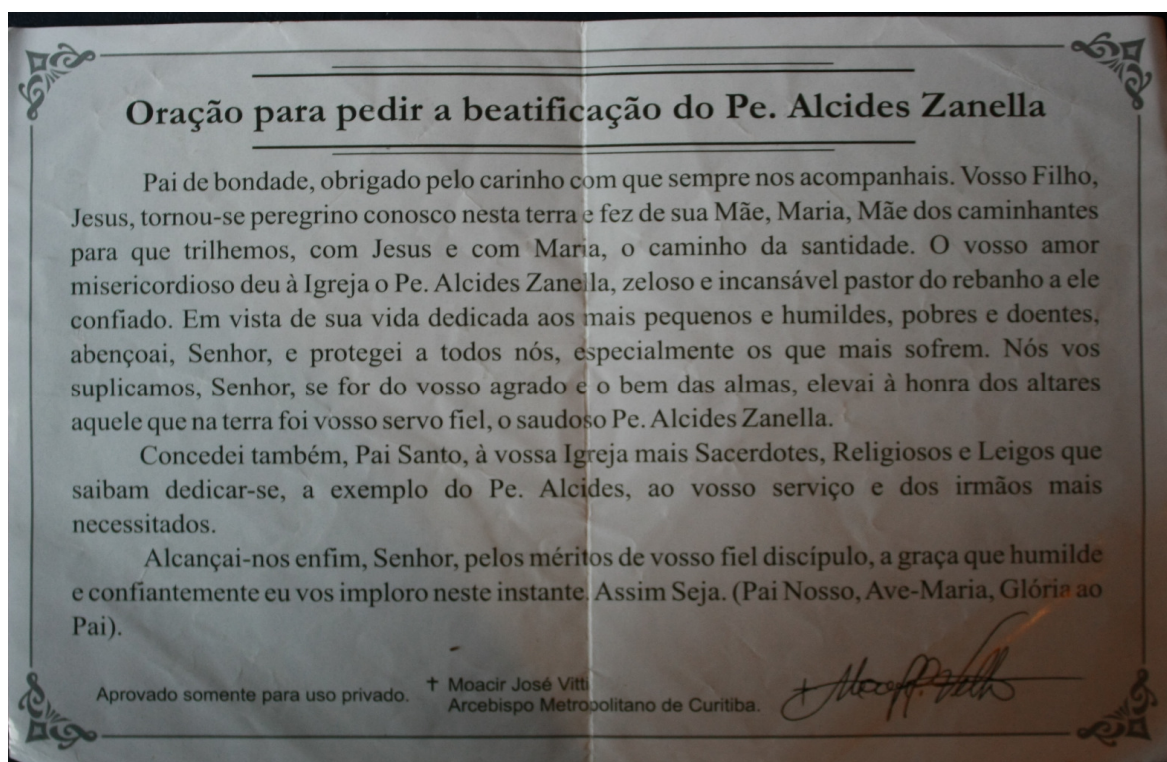


Figura 12: Parte interna com oração pedindo a beatificação de Padre Alcides, assinado pelo Arcebispo de Curitiba.



Figura 13: Ex-votos em porcelana Padre Edgar Marochi

Ao diácono conhecido como Padre Edgar Marochi, falecido num acidente automobilístico nos anos 60, também são atribuídos milagres. O seu túmulo no cemitério central da cidade tornou-se lugar de peregrinação, a capela do jazigo está repleta de ex-votos gravados em pratos e azulejos. Esse elemento é simbolicamente interessante, já que Campo Largo é chamada “Capital da Louça” e a louça é um forte elemento de identidade local. Em pesquisa em outros lugares onde são depositados ex-votos, encontrei poucos gravados em tal material, enquanto que para o Padre Edgar a quase totalidade dos agradecimentos é estampada em pratos e azulejos. As fotografias abaixo mostram uma sequência de imagens que evidenciam dois aspectos da identidade local: a religiosidade popular e a porcelana, nos ex-votos estampados em porcelana - o principal produto industrial da cidade e que alavancou seu desenvolvimento.



*Figura 14: Ex-votos em porcelana Padre Edgar Marochi*

Outra pessoa simbolicamente importante para se compreender o lugar das benzeções e a religiosidade popular na cidade é “Zé da Cocada”, conhecido também como “Cocadeiro de Deus”. São comuns nas cidades, principalmente nas menores, pessoas que se tornam conhecidas da população por sua frequência nas regiões centrais. No “calçadão” da Rua XV, de Campo Largo, um dos “personagens” é o vendedor de cocadas, com uma espécie de tabuleiro acoplado a uma bicicleta; o homem anota o nomes dos transeuntes em uma caderneta para fazer orações ao final do dia, vez por outra realiza as orações ali mesmo em meio à calçada, assim que anota o nome, já faz uma previsão para a pessoa:



*Figura 15: Realização de benção na área central da cidade:*

*Wilson é teu namorado, não é? Mas ele é casado e tem encosto da macumbaria, ele conseguiu uma foto tua e deu para ela. Mas agora você já está curada em nome de Jesus”, diz segurando as mãos da moça, que inicialmente chegou para comprar cocadas e depois deixou o seu nome e do “pretendente”. Zé justifica seus fazeres dizendo: “Jesus chamou os seus discípulos e lhes deu autoridade para expulsar espíritos maus e curar todas as enfermidades e doenças graves – Mateus 10 -12, tá na Bíblia leia lá que você vai entender<sup>34</sup>.”*

Emendando, o Cocadeiro de Deus conta que já ressuscitou três vezes:

*Minha mãe fez aborto de mim, teve hemorragia três dias, se arrependeu e me entregou a Deus, dizendo que se eu sobrevivesse não ia ser mais dela, ia ser dele. Depois no Erasto Gaertner, eu morri durante 20 minutos, no dia dez de agosto de 1986, nas mão da Dotoria Mônica Estaramaci, depois eu ressuscitei. Depois no dia seis de dezembro de 2007 eu morri no Nossa Senhora do Rocio, o Dotor Muller e Dotor Dalto mandaram chamar a minha filha porque eu tinha morrido, mas eu vivi de novo. Depois eu ressuscitei minha mãe que já estava morta no caixão e orei e fiz ela viver mais quinze dias. Comecei com meu sobrinho quando fazia cinco meses que eu era crente, eu já fiz ele viver, tá vivo até hoje. Tá tudo em João 13, 12 – 25.*

<sup>34</sup>

O capítulo 10 se inicia com a menção acima citada aos apóstolos, seguidas de recomendações para não curar. O versículo 11 “Os mensageiros de João Batista”, tratando de profecias, no versículo 12 constam 22 “O poder de Jesus para expulsar demônios” e 43 “A volta do espírito mal”.





*Figura 16: Cocadeiro de Deus realizando suas orações e anotando nomes em seus cadernos na área mais central da cidade.*

José é evangélico da Igreja Assembleia de Deus desde 1975, há alguns meses tornou-se presbítero, realiza pregações e ora em línguas. A fala do cocadeiro é toda fundamentada na Bíblia, numa colagem rápida, as respostas vêm acompanhadas de versículos, que têm a mesma dinâmica dos passantes, que param, comprem uma cocada e são abençoados no mesmo ritmo das ruas. Não se considera um benzedor, embora realize uma bênção, diz que benzedoiras, feitiçaria e macumbaria são do mal. Fala que apenas faz orações, cura, tem visões e não benze, mas no letreiro de sua bicicleta pode-se ler: “Deus te abençoe”: *“Tá tudo em Primeiro Coríntios, os nove dons da Bíblia”*.

No entanto, a segunda parte do primeiro capítulo da Coríntios chama-se: “Bênçãos por meio de Cristo”. Com estas observações, notam-se distinções entre a noção de “bênção” e “benzimento”, a bênção é considerada como algo que pode ser feito de forma mais cotidiana e corriqueira, já o benzimento é conotado como algo feito por um especialista, que implica em magia, portanto considerado mais poderoso.

Muitos passantes deixam fotografias, que vão sendo guardadas, dentro dos mesmos cartuchos em que ele vende as cocadas, com os nomes anotados:

*Tenho 1.200 fotografias em casa, tenho até fotografia de padre, anoto 35 nomes por hora na minha caderneta, orar para foto é bom, Jesus diz: “Coloca a mão em cima e será curado!!”*

Todo esse dinâmico processo que envolve fotografias, bênçãos de carteiras de trabalho, orações em línguas, adivinhação e anotações de nomes, acontece há 20 anos, na rua mais movimentada da cidade, em horário bancário, em frente ao antigo endereço da Caixa Econômica<sup>35</sup>, entre uma cocada e outra<sup>36</sup>.



*Figura 17: O Cocadeiro de Deus mostra as fotografias que guarda, para abençoar em casa, dentro dos cartuchos de cocadas.*

Tanto Padre Alcides, quanto o Zé das Cocadas, são exemplos de que mesmo representantes das religiões oficiais da cidade assumiram o papel de benzedores. No contexto do catolicismo, em que a prática nem sempre é aceita, a eficácia das bênçãos do Padre está adquirindo contornos de milagre, enquanto o presbítero evangélico, que realiza cultos e ora em línguas, passa os dias na área mais central de Campo Largo a proferir bênçãos e fazer adivinhações.

<sup>35</sup> Recentemente a Caixa Econômica mudou de lugar, mas Zé das Cocadas continua cumprindo o horário bancário; queixa-se que o movimento diminuiu um pouco, sem abandonar seu antigo ponto.

<sup>36</sup> Ainda assim, fui saber da presença do Cocadeiro no momento derradeiro da pesquisa de campo, por meio de uma matéria de jornal; nunca ele foi mencionado a mim como um benzedor, nem pela clientela, nem por outros benzedores.

Em outubro de 2008 fui a uma Romaria em Nova Trento, no Santuário de Madre Paulina; chegando lá, uma das freiras que saudavam os romeiros observou que, naquele dia eram duas caravanas de Campo Largo e que esta é uma das cidades que mais envia romeiros ao santuário. Tais considerações aliadas às novas seitas, à grande quantidade de festa religiosas, à comoção em torno das bênçãos de automóveis, a Padre Alcides, Padre Edgar e ao Cocadeiro de Deus, sinalizam para um campo religioso efervescente, em que o catolicismo popular, misticismo e benzeções são o eixo central. Esses elementos tão predominantes tornam-se corriqueiros no cotidiano da população.

## 1.4 MEMÓRIA COLETIVA – SOBRE A CIDADE<sup>37</sup> E A BENZEDEIRA

### 1.4.1 “*Ninguém se conhece mais*”

Em meio ao processo de industrialização e “metropolização” da cidade, os habitantes que se consideram “originais” - provenientes de famílias “tradicionais”, em geral descendentes de imigrantes europeus, que enaltecem sua ascendência europeia - dividem seus discursos entre o desejo de ver “o desenvolvimento” da cidade e o repúdio ao crescimento desgovernado, que nessa visão aumentaria os problemas sociais.

Quando o assunto são as transformações da cidade, a principal menção dos habitantes no tom de queixa é o fato de que “*ninguém se conhece mais*”; lamentam-se também de as pessoas não mais se visitarem; o fato de que quando se vai até o “*centro*”<sup>38</sup> da cidade as ruas estão cheias de “*desconhecidos*” e o aumento da violência como uma das principais transformações dos últimos anos.

Até hoje os mais velhos não se furtam a perguntar: “*de que família você é?*” Diante da resposta, tentam estabelecer laços de parentesco, amizade ou pertencimento. É comum preocuparem-se quando uma mulher casa-se com alguém de fora, “*com gente desconhecida*”. Esses desejos de definir parentescos e conhecer as origens do outro parecem garantir aos

---

<sup>37</sup> As questões aqui discutidas não são constatações unicamente interpretadas por ocasião da pesquisa e sim durante a convivência diária na cidade. E pelo fato de eu ter morado fora de Campo Largo durante 10 anos e ter retornado durante o processo de pesquisa.

<sup>38</sup> Calçadão da Rua XV, entre a Praça do Fórum e Praça da Igreja Matriz.

“nativos” certo domínio sobre o espaço e seu entorno. Reconhecer o indivíduo como pertencente à cidade, “*de família*”, ou “*de família boa*”, “*católico*”, estabelece uma oposição ao outro, aquele que vem de fora, como um desestabilizante da ordem local.

Esse fato traduz a existência da alteridade como um elemento que pode abalar a ordem local, inclusive aquela relativa à permanência da religiosidade católica. Nesse imaginário, ser de Campo Largo significa ser católico e ter sua fé abalada deve-se à intrusão do outro.

Em contrapartida ao desejo de conhecer proximamente os conterrâneos, como uma forma de manutenção da ordem social, ou seja, manter a cidade com características interioranas, uma parcela da população (principalmente políticos, empresários e a classe média de uma maneira geral) tem o desejo do crescimento e desenvolvimento. Nessa perspectiva, que poderíamos considerar a oficial, o passado interiorano deve ser apagado e a noção de um “progresso modernizador” é exaltada. O que melhor simboliza essa perspectiva foi a destruição de todo o casario histórico da cidade sem qualquer manifestação contrária da comunidade, que assistiu passiva à construção de “caixotões empastilhados” para abrigar lojas populares.

Como tradicionais, são valorizadas as manifestações folclóricas italianas e polonesas, que remetem à já mencionada origem europeia, eixo da identidade local. Centradas em Clubes Sociais locais que atendem pelos nomes de “Polentão” e Polonês, respectivamente, nos últimos anos realizaram-se eventos anuais chamados de Semana Italiana<sup>39</sup> e Semana Polonesa. O que o historiador Eric Hobsbawm (2002) caracterizaria como uma “invenção das tradições”, em função do sentido de tais eventos serem a reafirmação das origens europeias dos grupos originais da cidade e perpetuar o sentimento de comunidade. Através de homenagens aos mais velhos de cada família tradicional de imigrantes, comidas típicas<sup>40</sup> e manifestações folclóricas - como danças que simbolizam essas imigrações, mas que não eram dançadas pelos imigrantes que chegaram à cidade:

Elas (as tradições inventadas) parecem classificar-se em três categorias superpostas: a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. ( p. 17).

---

<sup>39</sup> Na abertura do evento é realizada uma missa com a presença das pessoas mais velhas das famílias italianas, consideradas tradicionais, acompanhadas do seu descendente mais novo.

<sup>40</sup> Polenta mole, X polenta, macarronada, sopa, pizza e nhoque. E o pierogui para os Poloneses.

Os aspectos rurais da vida dos italianos e poloneses são lembrados, destacados como o aspecto “sofrido” da imigração. O espaço rural, de um modo geral, é ignorado pelos moradores da cidade; embora o centro represente uma pequena extensão territorial com grande concentração urbana e o interior tenha imensas extensões, ele é esquecido, considerando como Campo Largo o aglomerado central. Os aspectos da história oficial prevalecem no imaginário em relação à vivência pessoal e à observação do cotidiano, pois o processo de imigrações europeias e a metropolização de Campo Largo agem no imaginário coletivo como um “processo civilizador” que faz com que aspectos da cultura popular não sejam percebidos como genuinamente locais, pertencentes à história ou identidade cultural.

#### **1.4.2 “*Antes todo mundo sabia benzer*”**

Outras manifestações, como as benzedeadas, ligadas a origens mais populares, não são vistas como algo a ser valorizado, ou enaltecido como um elemento da cultura local. Elas são procuradas em ocasiões “de precisão”, como algo cotidiano e eficaz, mas que não aparecem como expressivo no discurso da maioria dos habitantes. Não há compreensão dessas práticas como elementos culturais importantes.

A certa invisibilidade a que estão sujeitas no discurso público também é uma forma de resistência, pois desse modo as práticas são pouco questionadas. São lembradas devido à sua eficácia, só quando necessitam de uma delas. Favret-Saada (1980) destaca na introdução de seu trabalho “*Deadly words*”, que certos dispositivos de memória só são acionados quando se necessita de sua eficácia prática, assim, em sua pesquisa só conseguiu falar com os seus nativos sobre feitiçaria quando foi considerada enfeitiçada. Procura-se e indica-se uma benzedeadas em casos de necessidades, ou em certos ciclos como a infância e a gravidez. Não existem perseguições ou retaliações às práticas.

Contexto bem distinto daquele encontrado na cidade de Rebouças, Centro-Sul do Paraná, segundo carta manifesto do 1º Encontro Municipal de Benzedeadas, Benzedores, Curadeiras, Curadores, Costureiras, Costureiros de Rendadura e Machucadura, Parteiras,



realizado em 28 de novembro de 2009. Em tal documento, os agentes de cura declaram-se perseguidos, tanto que se organizaram num movimento popular MASA - Movimento de Aprendizizes da Sabedoria - e enviaram à Câmara de Vereadores um Projeto de Lei “que tem a intenção de criar comissão para reelaborar a Política Municipal de Saúde a fim de incluir os ofícios tradicionais e fitoterápicos no sistema municipal de saúde”. O exemplo dessa outra cidade, do mesmo estado, evidencia como em Campo Largo a invisibilidade garante continuidade às benzedeiras, pois não há qualquer caso de reclamação ou perseguição, não têm quaisquer empecilhos do Estado ou da religião para o amplo exercício de suas práticas, como acontece em Rebouças.

Mesmo sem retaliações, a crença na dicotomia entre medicina popular e científica permanece, bem como a valorização desta em relação à outra. Paula Montero (1985) e Maria Andréia Loyola (1984) ponderam que o avanço da medicina declina as práticas de cura populares, por outro lado, Yvone Maggie destaca que já feitiçaria “não se opõe ao pensamento científico. Enquanto a ciência procura entender o como, o pensamento mágico responde o porquê” (1992, p. 26). De acordo com o que se observa em Campo Largo, a dicotomia está mais presente no plano discursivo do que na prática, acredita-se que valorizar a medicina popular remete àquele passado interiorano e rural, do qual uma cidade metropolitana e em industrialização, que almeja o “progresso”, pretende se livrar. Então, na crença do senso comum local há a existência das dicotomias - entre espaço rural e urbano, “progresso” e “atraso”, ciência e sabedoria popular, tradição e tecnologia - e evidenciar a benzedeira como um aspecto relevante da cultura local seria não se desprender daqueles indícios que significam o oposto aos ideais mais progressistas (mesmo se valorizando a vida pacata e o parentesco, o crescimento e o “progresso” são almejados). Como a procura por benzedeiras é evidente, na prática não existem oposições; muitas vezes o doente chega com o diagnóstico do médico pedindo auxílio à benzedeira, criando uma relação de complementaridade.

Os mais velhos lembram-se de simpatias e benzeduras, comentam como era comum resolver domesticamente certos problemas considerados males que benzedeiras sabem como resolver. Nessas memórias, é assinalado que os antepassados benziavam vizinhos, parentes e eventualmente algum desconhecido. Os depoimentos abaixo foram colhidos informalmente, com pessoas a quem contei estar pesquisando benzedeiras, tema que causa estranhamento. As

informações foram dadas de forma espontânea e analisando-as em seu conjunto, é possível chegar a algumas evidências, principalmente à oposição que se faz entre benzedeira antiga e a contemporânea:

*Minha mãe era benzedeira. Quer dizer era assim: benzia os conhecidos, os vizinhos, benzia a gente. Chegava um sobrinho e dizia: ai tia dei um mau jeito. Ela ia lá pegava rosário e rezava um pai-nosso. E sabe que dava certo. Mas os antigos sempre sabiam benzer de alguma coisa.* (Homem, 60 anos aproximadamente, aposentado)

*Minha mãe era benzedeira e das boas. Nunca cobrou. Também ela só benzia aqui os vizinhos, as crianças e sabe que dava certo.* (Mulher, aproximadamente 55 anos, dona-de-casa)

*Antes todo mundo sabia, você chegava e falava para alguém tinha alguma coisa, já era mãe, já era vó benzendo.* (Homem, aproximadamente 50 anos, funcionário público)

*Minha mãe era benzedeira, quer dizer não era assim.. não era que nem estas que benzem de tudo, benzia as crianças, as criação.* (Mulher, aproximadamente 45 anos, professora)

*A minha irmã não é benzedeira, mas ela benze, benze as crianças lá dá escola que ela servente, benze por ali as crianças. Mas não é assim uma benzedeira profissional, ela trabalha na escola.* (Mulher, aproximadamente 50 anos, doméstica)

Nota-se que as bênçãos eram comuns entre os familiares, as memórias são relacionadas a pessoas próximas e males do dia-a-dia. A fala “era benzedeira” vem sempre assinalada, com uma segunda frase, que pontua o caráter destas bênçãos serem dirigidas especialmente aos familiares. O fato de as bênçãos serem aplicadas apenas aos próximos aparece quase como uma negação para o título de benzedeira, ou do que se entende hoje por benzedeira, que não atende unicamente a seus familiares. Todos os depoimentos estão acompanhados de uma sugestão da eficácia de tais práticas, mesmo não querendo associar a sua familiar a uma benzedeira contemporânea, que “benze de tudo”, que não restringe suas práticas aos familiares e ainda pode cobrar por seu fazer.

Com relação às benzedeiras, utilizando o conceito de “enquadramento da memória” adotado por Michael Pollack (1992), podemos notar que essas pessoas lembram-se das

práticas, descrevem o fazer, mas imediatamente remetem ao presente e ao que supõem ser o tema da pesquisa, ou seja, o modelo de benzedeiras atual e a possível eficácia das bênçãos. No último depoimento, a utilização do termo “profissional” diferencia a prática familiar da irmã que benze só crianças e tem um trabalho, em oposição a outras benzedeiras que têm na sua prática disponibilidade profissional e não benzem apenas crianças. Com tais depoimentos, nota-se que essas pessoas perceberam uma transformação no campo de atuação da benzedeira, antes uma pessoa da própria família que resolvia problemas domésticos, para alguém que atende profissionalmente, com um espaço próprio para isto, podendo resolver quaisquer problemas, além dos domésticos. Então, a profissionalização da benzedeira significa atuar além do seu entorno, ou seja, não atender apenas vizinhos, familiares e a sua comunidade. Ter clientes fora dos seus limites e distantes física, social e culturalmente, são elementos que caracterizam a benzedeira contemporânea, e de alguma forma a tornam “mais profissional”, consequentemente, mais eficaz por atrair os distantes que não comungam daqueles repertórios considerados pertencentes ao passado.

Também é apontada a diversidade de curas de diferentes doenças, em oposição às antigas benzedeiras que tratavam doenças consideradas mais corriqueiras, ou específicas das simpatias.

Essa desfamiliarização da clientela pode estar relacionada em primeiro lugar ao crescimento e à industrialização da cidade, dessa forma, as benzedeiras não conhecem mais intimamente todos os seus clientes. Hoje, as rezas e simpatias não são mais um conhecimento comum como eram antes, como revelado nos depoimentos acima. Aqueles que creem na benzeção veem-se obrigados a procurar benzedeiras fora de seus núcleos familiares ou de seus núcleos de convívio. Montero (1985) destaca que um dos aspectos da “medicina rústica” é um conhecimento comum de doenças e práticas entre agentes de cura e clientela. Com o aumento de sua clientela, as benzedeiras precisaram dedicar mais tempo ao seu ofício e adaptar as suas benzeduras às necessidades dos novos clientes, aumentando seu catálogo de curas e readaptando rezas e simpatias aos males contemporâneos. Isso garante continuidade, pois o agonizante continua a encontrar na benzedeira uma proposta de solução imediata, mágica, a doenças e infortúnios.

As novas benzedeiras não são apenas iniciadas, precisam construir a sua identidade como benzeadeira, baseada na eficácia e na legitimidade - dada pela gama de males que podem curar e a amplitude de sua clientela; quanto mais diversificados socialmente e culturalmente seus clientes, mais a benzeadeira atual se afirma como eficaz, destacando os pacientes “doutores”, ricos e da capital.

Essa configuração - junto à quantidade de benzedeiras encontradas na cidade, a frequência com que são visitadas e as características diversas dos seus públicos - evidenciam que, ao invés de desaparecer neste contexto de industrialização e metropolização, as benzedeiras de Campo Largo ampliaram a sua atuação: deixaram de atender apenas aos seus conhecidos para receberem uma clientela de desconhecidos, com variados repertórios culturais. Ao contrário do que sugerem alguns teóricos, que em seus campos anunciam e preveem o fim das práticas de benzedura em relação à urbanização e à medicina, como na afirmação de Montero:

É fácil perceber como nesse novo contexto urbano-industrial desaparecem as condições que faziam, das práticas terapêuticas populares, práticas amplamente legitimadas e difundidas. [...] No meio rural que aos poucos vai sofrendo as consequências do processo de urbanização, assistimos também ao lento desaparecimento de benzedeiras e curandeiras. O processo de urbanização que a partir dos anos 30 desloca definitivamente o eixo produtivo e político do país do campo para cidade, destrói definitivamente a rede de relações sociais que permitia no meio rural, a conservação e a transmissão de saberes relativos ao reconhecimento das doenças e ao repertório dos remédios. Em sua migração para cidade, esses saberes se perderam. (1985, p. 50)

Conforme foi evidenciado e poderá ser notado no decorrer desta dissertação, a transformação de Campo Largo não implicou no desaparecimento das benzedeiras, mas deu novos contornos à benzeção, com a especialização das práticas e dos agentes.

## 1.5 BENZEDEIRAS NA CIDADE

As benzedeadas estão distribuídas por toda a cidade. Das benzedeadas identificadas na pesquisa, quinze moram no centro e nos bairros centrais: Bom Jesus, Vila Bancária, Vila Popular Nova e Aparecida; três moram no conjunto habitacional Águas Claras, distante aproximadamente cinco quilômetros do centro; sete moram no Bairro Itaquí, que possui área central independente, dispondo de estrutura básica, nas localidades de Itaboa, Itaquí de Cima e de Baixo e Vila Glória; seis moram em bairros, ou localidades que se limitam com o município de Balsa Nova; uma é moradora do Caratuva.

Desse total, apenas quatro são homens: Seu Abranches, Seu Darcy, Seu Francisco e Seu Sebastião. A maioria nasceu em Campo Largo e cinco migraram de outras cidades do Paraná; Seu Darcy é natural de Pinhão, Dona Emília, de Manoel Ribas, Dona Lourdes, de São Mateus do Sul, Dona Idalina, de Palmeira e Dona Ana, de Guarapuava<sup>41</sup>. Apenas Dona Lourdes não é alfabetizada, embora tenha frequentado a escola, segundo ela, era “*daninha*” e não gostava de estudar. Com exceção de Seu Darcy e Dona Lourdes, todos possuem casa própria, têm algum tipo de renda, ou bolsa auxílio do governo federal. A faixa-etária varia entre 30 e 90 anos: três entre 30 e 40 anos, três em torno dos 50 anos, cinco entre os 51 e os 60 anos, dois entre os 61 e os 70 anos, sete entre os 71 e os 80 anos e um com noventa anos; são onze benzedores entre os 30 e 60, e treze benzedores entre 60 e 90. Todos foram casados, com exceção de Seu Sebastião. Dona Ana é separada, Dona Joana tornou-se viúva recentemente e Seu Darcy e Seu Francisco são viúvos há alguns anos – a mulher do último também era benzedead. Dos casados todos tiveram filhos. Todos se dizem católicos.

As benzedeadas veem os curandeiros como seus opositores, mais próximos da feitiçaria e outras práticas; de acordo com as definições nativas, o curador está mais próximo da doutrina espírita do que do catolicismo, pois mesmo que faça uso dos símbolos católicos, ele é capaz de incorporar espíritos e materializar objetos.

Em campo, nunca ouvi o termo rezador, ou rezadeira, mais corrente é a forma “*o benzedor foi rezar*”, função que não caracteriza o nome. Em Campo Largo, os frequentadores

---

<sup>41</sup> Todas essas cidades são apontadas como passagem de São João Maria.

em geral não fazem distinção entre “*simpatia*”, “*costura*”, “*bênção*” ou “*arrumação*”, chamando a todos aqueles especialistas que manipulam a realidade de alguma forma, atuando sobre *rasgadura*, dores, problemas financeiros ou pessoais, de benzedeira ou benzedor.

Com certa frequência as benzedadeiras destacam e reforçam que “*só fazem o bem*”, insistindo numa dicotomia não só entre bem e mal, mas também entre o tipo de catolicismo mágico que exercem e outras práticas que consideram malignas. Em Campo Largo, todos os especialistas de cura mágica são socialmente e indistintamente considerados benzedores ou benzedadeiras. As definições e distinções de alguns teóricos, como Elda Rizzo Oliveira (1985), Paula Montero, Alceu Maynard Araújo (2004) e Francisco Cartaxo Rolim (1989), entre o adivinho, o curador, o rezador e o benzedor são impróprias para este contexto, que se usa unicamente a denominação benzedeira ou benzedor. Os ritos observados em campo compreendem bênção, adivinhação, reza, receita de simpatias, ervas e remédios, mas são chamados apenas de bênção. Na cidade, a alcunha de benzedeira encerra e sintetiza todas as funções do especialista de cura e ganha uma conotação positiva, associada principalmente ao catolicismo.

Entretanto, as práticas sofreram transformações com o crescimento da cidade nas últimas décadas. Os textos acadêmicos sobre medicina popular, em sua maioria, apresentam uma noção condicionante de que essas práticas estão reservadas às periferias e áreas rurais<sup>42</sup>. Esses apontamentos são comuns, de um modo geral, às práticas classificadas como da cultura popular. Johanes Fabian (1983) destaca a persistência de uma anacronia que insiste em colocar o pesquisado das temáticas populares deslocado temporalmente em relação ao pesquisador, assim as regiões rurais seriam os lugares onde “ainda” se conservam as tradições. Liliana Porto (2007), ao comentar Fabian, destaca que se desloca o outro tanto numa distância temporal, quanto espacial, considerando que as temáticas da religiosidade popular e feitiçaria talvez sejam casos extremos: “De forma geral, compreende-se o popular como um resquício de uma religiosidade passada, fadada ao desaparecimento no instante em que as camadas populares tiveram acesso à educação e a uma compreensão ‘correta’ da realidade”. (2007, p. 19).

---

<sup>42</sup> Em 2008 o Edital de Patrimônio Imaterial da Fundação Cultural da Prefeitura de Curitiba premiou um projeto cujo o objetivo foi mapear as benzedadeiras da cidade.

Assim como aponta Porto, a pesquisa de campo em Campo Largo demonstrou que mesmo os processos de industrialização e urbanização não implicaram num desaparecimento das benzedadeiras, tampouco as pessoas deixaram de procurar por elas. Montero afirma que os curandeiros que, segundo sua definição, “detêm um sistema mais rico e complexo de conhecimento” associado a práticas com uso de ervas medicinais, são mais afetados dos que as benzedadeiras nos centros urbanos:

A desestruturação das relações locais provocadas pelos movimentos migratórios cada vez mais amplos, as novas condições de vida da cidade, a própria transformação do repertório tradicional das doenças com o aparecimento de males até então desconhecidos e resistentes, como veremos adiante, aos remédios da medicina rústica, e a grande expansão da Medicina Universitária, inclusive no meio rural, são fatores que atuaram no processo de desarticulação do sistema de conhecimento do curandeiro. Já o benzedor, que tinha um papel terapêutico mais restrito – não receitava remédios, apenas benzina algumas doenças de menor gravidade -, pôde conservar sua atividade terapêutica no mundo urbano com maior facilidade porque não dependia, como aquele, de tão vasto conhecimento acerca das propriedades do mundo natural e das forças sobrenaturais, e sua esfera de atuação, mais mágica do que empírica, não concorria diretamente com a medicina. No entanto as mesmas forças que promoveram o desaparecimento progressivo do curandeiro também afetam o benzedor que vai sendo pouco a pouco suplantado por novas formas populares de cura, como a umbanda, que recupera, como veremos adiante, alguns elementos dessas práticas tradicionais e as integra, transformando num conjunto original. (1985, p. 46)

A primeira questão a considerar sobre a afirmação de Paula Montero é que em Campo Largo a designação “benzedeira” compreende todos os fazeres que a autora atribui ao curandeiro. Em segundo lugar, com a ausência de pesquisas sobre o tema, não há como precisar se o número de benzedadeiras diminuiu ou aumentou em Campo Largo, é certo que num passado recente o conhecimento de rezas e simpatias era mais comum. No entanto, o processo de crescimento, industrialização e metropolização não implicou no desaparecimento das benzedadeiras, grande parte das quais está nas áreas centrais, ou em bairros industriais. Não existiu a substituição da benzeção por outras práticas, como a umbanda, conforme sugere Montero. A cidade, além de manter as suas benzedadeiras, recebeu outras do interior do Estado, que migraram em função da proximidade com a capital.

Elda Rizzo de Oliveira diz que no passado as benzedadeiras eram unicamente católicas e hoje podem ser classificadas como: “católica, corrente católica, crente, kardecista, umbandista e esotérica” (1985, p. 31). Como já mencionado, todas as benzedadeiras pesquisadas se

dizem unicamente católicas, embora transitem por outras religiosidades. Pode relacionar-se a este fato outro fator notado na cidade, certo predomínio das religiões cristãs, principalmente das evangélicas e católica. As religiões de matriz afro e espírita não tiveram grande proliferação em Campo Largo, sendo vistas de forma pejorativa pela população local, que vê o seu catolicismo e suas igrejas como um elemento de forte tradição local associado à “fé” dos imigrantes europeus<sup>43</sup>. Em meio a esse quadro, o catolicismo popular e as benzedeiras são admitidos e ocupam lugar da magia cotidiana. A resistência às religiões afro promove um caso contrário do sugerido por Montero, acima pois como a Umbanda e outras práticas dessa natureza são pouco aceitas, as benzedeiras mantêm suas práticas. Conforme apontam os dados do IBGE, 0,03% da população declara-se adepta da Umbanda, e não aparecem adeptos do Candomblé. Assim, a benzedeira, que tem um discurso católico, no entanto, executa práticas mágicas de intervenção no cotidiano e garante seu espaço de magia na cidade.

### **1.5.1 Práticas, ritos, rezas e especialidades**

#### **1.5.1.1 Simpatias específicas**

Dona Alzenir e Dona Dinda dizem apenas fazer uma simpatia, não se afirmando como benzedeiras, mas todas as três são consideradas como tal pelos consulentes. De acordo com essa catalogação nativa, dizem não ser benzedeiras devido ao seu alto grau de especialidade; entendem que a benzedeira não tem uma atividade tão restrita a períodos ou doenças como são seus casos. Para descrever as práticas das benzedeiras, partiremos destes casos particulares para os gerais.

---

<sup>43</sup> Muitas Igrejas Católicas das comunidades tiveram sua construção viabilizada graças a moradores mais abastados. Como é o caso da Igreja de Caratuva, que foi construída graças aos esforços do imigrante italiano de Santo Dallagrana.



### 1.5.1.1.2 Simpatia para bronquite

Dona Dinda não se diz benzedeira, no entanto é a mais conhecida e procurada “benzedeira de Campo Largo”. Faz uma “*simpatia*”<sup>44</sup> para bronquite e doenças respiratórias apenas na Sexta-Feira Santa. Pesquisei todo o processo que envolve o rito, por três vezes, em 2001, 2006 e 2007. A simpatia obedece sempre o mesmo ritual. Com a intenção de curar, são cortadas todas as unhas<sup>45</sup> do consulente e nove pedaços de cabelo, distribuídos em três pedaços de papel, onde está escrito o nome da pessoa. Os papéis são dobrados e unidos por um grampo de papel. Antes do cair da tarde da Sexta-feira Santa, todos os papéis são reunidos e realiza-se uma oração para o Espírito Santo; o teor da reza e o que faz com os papeizinhos não é revelado, caso contrário “*a simpatia perde o efeito*”.

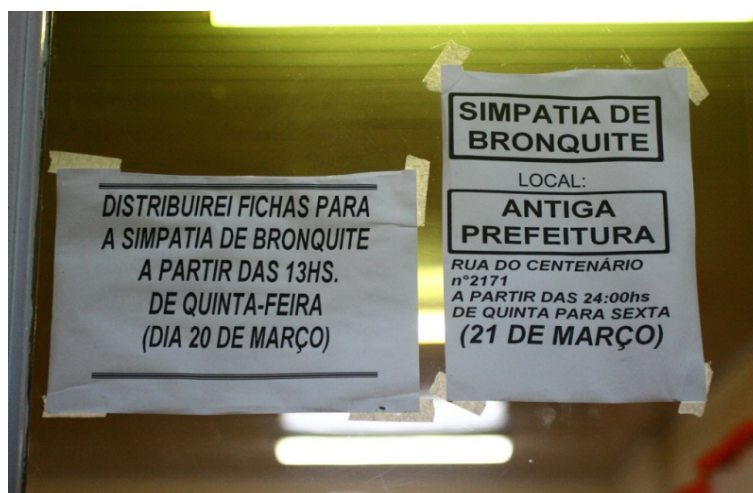
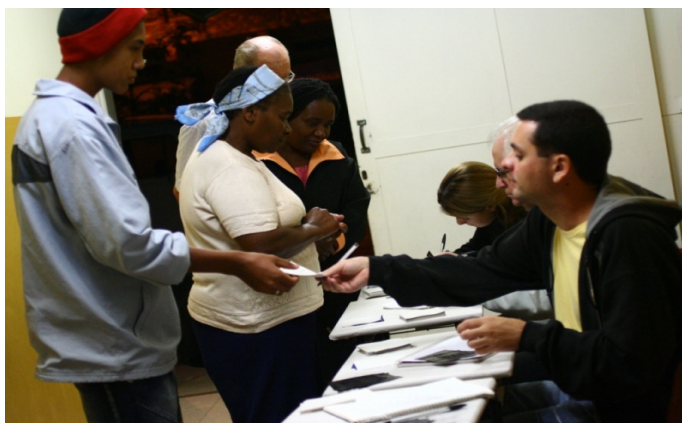


Figura 18

<sup>44</sup> São consideradas simpatias práticas especiais com finalidades específicas, que podem ser proferidas por especialistas ou não.

<sup>45</sup> Florestan Fernandes relata uma simpatia para dor de dentes que consiste em cortar as unhas do doente na segunda-feira, e analisa: “1) a unha é um elemento proeminente no corpo, como os dentes, tendo ainda a capacidade de se refazer; 2) é “cortada” num sentido propriamente mágico, por meio de uma tesoura, por exemplo (significado positivo do aço e concretização do significado simbólicos do termo); 3) a ação da unha não é tópica, no sentido de que na medicina se dá a este termo; mas analógica, isto é, redução da doença ao estado da unha (cortada depreendida do corpo etc.), pelo contato direto entre esta e o dente adoecido; 4) há uma condição temporal, deve ser cortada na segunda-feira.

Em 2007, fui uma das voluntárias de Dona Dinda. A simpatia foi realizada na Escola Municipal Reino da Loucinha, área central da cidade, onde funcionou a Prefeitura até o final dos anos 90. Os voluntários são responsáveis por receber os doentes, escrever os nomes e as idades num caderno e depois nos três papéis, cortar unhas e cabelos, dobrar e grampear os papéis. Parentes e conhecidos de Dona Dinda são a principal força de voluntariado, o filho organiza a distribuição de senhas, a irmã Dona Aurora cuida da cozinha e faz o almoço oferecido aos voluntários; sem carne, como é tradicional na Sexta-feira Santa. Há também aqueles que vêm para tomar a bênção e acabam ficando para trabalhar como voluntários, aliás, existem histórias de pessoas que trabalham para pagar promessa pela cura alcançada. Eu trabalhei, durante a madrugada, no corte das mechas de cabelo, enquanto Dona Dinda cortava as unhas, eu cortava as madeixas. Ouvi e participei de muitas conversas, em todas elas em comum um grande sofrimento com a doença e algum conhecido que já se curou. Nesse ano foram quatro mil pessoas de todo Paraná, dos estados do sul, São Paulo e até de Rondônia. Dona Dinda recomenda que a simpatia seja feita três vezes, mas como ela diz *“tem quem diga que tem que ser nove vezes”*. E por lá aparecem consulentes que já fizeram até mais de nove vezes, se curaram, mas não querem *“recair na doença”*. A simpatia só é feita com a presença da pessoa, ou com partes dela, não sendo possível a utilização de retratos, como é possível se fazer em todas as outras práticas de benzeção. Vêm muitas crianças pequenas nitidamente com problemas respiratórios. E casos perdidos recomendados à bênção por médicos e enfermeiras; várias pessoas mencionaram uma enfermeira do Hospital Pequeno Príncipe como indicadora da simpatia. Dinda conta que agora está fazendo essa simpatia em outras épocas do ano para curar outras doenças, porque as pessoas a procuram. A imprensa a procura para entrevistas, devido à quantidade de pessoas que atrai; mesmo com as explicações de Dinda de que não é benzedeira, veiculam textos e matérias, referenciando-a como benzedeira e a simpatia como a bênção da Sexta-feira Santa. Diz não saber fazer outras simpatias e também não saber benzer, no decorrer das estações é apenas dona-de-casa. Já os consulentes, receptores, não separam a simpatia da bênção usando os termos como sinônimos, considerando que ambos os procedimentos promovem transformação, referindo-se a Dinda como benzedeira.



*Figura 19: Voluntários escrevem os nomes dos consulentes e a idade em três papéis*



*Figura 20: Dona Dinda corta todas as unhas*



*Figura 21: Voluntária corta nove pedaços de cabelo*



*Figura 22: As unhas e os cabelos são distribuídos nos três pedaços de papel*



*Figura 23: Os papeizinhos são dobrados e grampeados*



*Figura 24: Os consulentes podem oferecer uma “oferta” pela simpatia*



Dona Dinda diz ser a única herdeira da simpatia para bronquite de Dona Rosa Sávio, falecida, uma das benzedadeiras mais lembradas pelos moradores da cidade, tendo sido responsabilizada pela missão de organizar a bênção e proferi-la no centro da cidade, toda “*Sexta-feira Maior*”. Dona Joana, que diz benzer de tudo, faz o mesmo ritual e o chama de “*bênção para bronquite*”, no mesmo dia, no bairro de Itaqui. Garante também ter aprendido com Dona Rosa, porém Dona Dinda diz não saber que a simpatia foi passada para outra pessoa e não se recorda de Joana entre as voluntárias da benzedeira falecida.

Dona Joana, por sua vez, garante a sua legitimidade e discute a de Dinda, em função de um elemento simbólico do rito: o uso de agulhas para prender o papel. Diz que foi assim que aprendeu e a agulha é o elemento de eficácia de sua bênção. Dinda usa o grampeador de papel, por considerar mais prático e produzir o mesmo efeito, conta que este elemento foi adicionado por ela, “*antes o papéis eram presos por uma agulha, machucava muito os dedo*”, não atribuindo qualquer importância ritual à agulha. Dona Joana aciona todo seu repertório simbólico para dizer que a simpatia da outra não funciona, porque agulha é o aço que corta e precisa perfurar o nome da pessoa. Nessa discussão, nota-se que Dinda vê no seu rito um objetivo mais prático, importam mais as partes da pessoa e a eficácia é da oração; já Joana, benzedeira em tempo integral, vê na associação do objeto usado de forma mágico-simbólica a eficácia de seu ritual. Aderindo às perspectivas interpretativas, com a pequena diferença, compreende-se então que a benzedura distingue-se da simpatia por crer-se tanto no ritual simbólico e na importância do uso de elementos simbólicos como na oração, ou seja, a benzedura é mais “mágica”, ritualizada e especializada do que a simpatia. Dona Joana ainda considera que seu ritual pode curar qualquer doença e não tem a finalidade específica da simpatia de Dinda.



Figura 25: Papeizinhos de Dona Joana perfurados por agulha



fazer um “chá<sup>46</sup> para o último dia da dieta”<sup>47</sup>. O fato de um médico ter sido quem ensinou a simpatia, é usado por ela como um elemento que a exime de detentora de um saber popular, e evidencia que, por vezes, o saber popular e o científico podem fundir-se<sup>48</sup>.

O chá preparado deve ser tomado como um chimarrão, leva na mistura abutuá, noz moscada, pixurim, anis estrelado e mate doce, “*serve para o útero contrair, eliminar o que ainda restou e para o leite ser abundante*”; a nutriz deve tomar o chá durante todo o quadragésimo dia do resguardo, “*quanto mais tomar, melhor*”.

### 1.5.1.2 Costura



*Figura 27: Costura de Dona Geralda*

A “costura” é uma prática que consiste num rito com tecido virgem, fio e agulha. O paninho vai sendo costurado sobre a parte do corpo afetada, enquanto a oração é feita; se a linha embolar é sinal de que estava mesmo “rasgado” - distensão muscular. A costura é um rito simbólico, com uma representação metafórica, que sempre é ensinada a um sucessor. Acredita-se que o ato de dar alguns pontos com linha sobre o local onde há dor e proferir uma

---

<sup>46</sup> Essas ervas são recomendadas para o período pela terapeuta naturista Elisa de Biasi.

<sup>47</sup> “Dieta” é como se chama popularmente o período de resguardo de 40 dias que a mulher deve passar após o parto.

<sup>48</sup> Hoje existe uma retomada deste caminho por alguns poucos médicos, principalmente com a receita de fitoterápicos.

prece, produzirá o efeito de “*costurar a carne rasgada*”. Dona Geralda diz-se costureira, mas também benze “*tromenta*”; Dona Idalina e Dona Joaquina também costuram e realizam outras bênçãos, todas usam um pedaço de pano virgem, linha e agulha que é costurado em cima da parte afetada.

#### Costura de Dona Geralda:

*“O que eu coso?: Carne rasgada, nervo torcido, ossos quebrados”. Depois de três vezes ao final declara: “São Sipreste faz com que esta costura preste”.*



*Figura 28: Costura de Dona Idalina – são as mesmas palavras, porém dedicadas a São João Maria e São Sebastião.*

#### 1.5.1.3 Diagnósticos e doenças específicas

Aquelas que se atestam como benzedadeiras oferecem um variado catálogo de curas, que compreende bênçãos destinadas a períodos da vida como a infância, doenças diagnosticadas no repertório da sabedoria popular, doenças contemporâneas como estresse e depressão, doenças crônicas e consideradas sem cura, males espirituais e “*atrapalhos*” na vida cotidiana.



### 1.5.1.3.1 Males infantis

Dona Lourdes, Dona Ana, Dona Rosa e Dona Verônica benzem apenas crianças e seus males, mas os diagnósticos e bênçãos abaixo também são realizados também por Ariete, Dona Joana, Marli, Diva, Seu Sebastião e Dona Madalena, que também destinam outras bênçãos aos adultos. Destinados a crianças são os seguintes diagnósticos e bênçãos:

**Quebrante** - Considerado mal de fascinação, devido ao encantamento com as crianças, os próprios pais podem colocar nos filhos: as consequências são cabelos arrepiados, refluxo, sono perturbado e escasso, são recomendadas as simpatias e o uso de fitas vermelhas. Também se recomenda lamber a testa da criança em forma de sinal da cruz, três vezes, repetindo: *“Com dois te colocaram, com três te tiro, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”*;

**Peito-aberto** - Consideram que a cartilagem entre as costelas das crianças pode abrir-se, quando o recém-nascido não é devidamente preso aos cueiros ou é segurado de mal-jeito, as crianças são enfaixadas e também são feitas fazem orações;

**Susto** – Segundo as benzedeiras, a criança pode assustar-se com objetos, bichos ou pessoas, o que causa perturbações no sono e choros inexplicados e repentinos; o susto é cortado com objetos cortantes, como facas e tesouras;

**Bichas** – Acredita-se que vermes instalados nos intestinos das crianças provocam vontades de comer alimentos que foram vistos; mas não foram consumidos; as bichas também podem *“atacar”* quando a criança deseja um brinquedo e este não é comprado; os efeitos são irritabilidade, febres e dores de barriga. As benzedeiras fazem o diagnóstico com fios cortados no tamanho da criança, que são jogados dentro de pratos ou copos cheios d'água; se o fio embolar, a criança tem bichas, em caso positivo são feitas simpatias, receitando chá de hortelã que *“acalma as bichas”* e sementes de abóboras que servem para *“derrubar as bichas”*; a ação vermífuga da semente da abóbora é indicada na fitoterapia;



*Figura 29: Bênção de Diva para “bichas”.*

**Ar no umbigo** – As cólicas dos recém-nascidos podem ser consequências de um vento que o umbigo em cicatrização pegou, são recomendados unguentos e ausência de banhos;

**Aguada** – desejo de tomar leite-materno, pode manifestar-se em qualquer idade, cura-se tomando leite-materno de uma mãe que tenha bebê do sexo oposto, meninas bebem leite de mães de menino e meninos bebem o leite de mães de meninas;

**Intestino desvirado** – Diz-se que os bebês nascem com o intestino virado e as cólicas são causadas pelo “desviramento” dos intestinos; indica-se uma simpatia que consiste em virar a criança três vezes ao pé da cama, para auxiliar no processo e o uso de compressas de camomila frita;

**Cólicas** – apontado como causa dos choros incessantes que podem aparecer nos primeiros meses, são cortadas com facas; a bênção de Dona Madalena é seguida da oração abaixo:

Nossa Senhora lavava,

São José estendia

O menino chorava do frio que fazia,

Não chore meu menino

Não chore meu irmão

A faca que corta

Dá golpe sem dor

A faca que corta

Dá golpe sem dor

Acordei de madrugada fui lá ver Conceição,

Encontrei Nossa Senhora com raminho na mão,

Eu pedi a ela, ela me disse que não,

Tornei a pedi e ela me deu o seu condão,

Nossa Senhora Sant'ana sua casa cheia,

Cravos, Lírios e rosas e a flor da laranjeira<sup>49</sup>.

**Doença de macaco** – Chamado de simioto, ou míngua, caracterizado pelo raquitismo e pelo crescimento de pelos na criança; é tratado com unguento com uma mistura de ervas, óleos e uma moeda de vintém aplicada sobre o peito da criança;

**Bênção para parar de chupar chupeta** – realizada apenas por Seu Abranches, consiste numa bênção realizada com um copo d'água, vela e rosário sob a cabeça da criança por três dias seguidos; a criança deve deixar a chupeta para o benzedor no terceiro dia.

---

<sup>49</sup> Essa oração abaixo é também um acalanto nordestino, que foi catalogada pelas Missões de Pesquisas Folclóricas de Mario de Andrade, na década de 30.



*Figura 30: Bênção para parar de chupar chupeta*

#### 1.5.1.3.2 “Doenças de benzedeira”

As benzeções destinadas aos adultos também podem ter finalidade específicas, muitas delas são dirigidas a “*doenças de benzedeira*”, ou seja, doenças que só são curadas por benzimento:

**Cobreiro:** Irritação na pele, provoca urticária causada pelo contato com bichos peçonhentos, normalmente faz-se uma oração utilizando o rosário sob a parte afetada;

**Sabugueiro:** Alergia na pele, provoca urticária causada pelo contato com a árvore do sabugueiro, normalmente faz-se uma oração utilizando o rosário sob a parte afetada, para prevenir o contágio recomenda-se cumprimentar a árvore dizendo: “*Bom dia (ou boa tarde) Seu Sabugueiro, como vai?*”

**Ar** – Paralisia facial causada por choques térmicos, recomenda-se o uso de compressas de folha de mostarda nos pés; a simpatia consiste em virar um copo d'água sobre a cabeça do doente a fim de passar o ar para o copo; benzimentos e simpatias com imposição das mãos e de símbolos;

**Desordem** - Os adultos, em geral, procuram por benzedadeiras em função de alguma “desordem” - conceito utilizado por Paula Montero (1985) para definir uma vida cotidiana tumultuada, com problemas de ordem pessoal, profissional e amorosa; tal noção é utilizado nas igrejas de matriz afro, onde “abrem-se caminhos”, “quebram-se demandas”. Cada benzedeira realiza um benzimento próprio para “desordem”, mas o diagnóstico para o problema sempre são o olho gordo, olho grande e mal olhado (temas tratados no próximo capítulo); por vezes considera-se a hipótese de “trabalho” ou da “coisa feita” (entendidos como rituais para o mal, enquanto a bênção é para o bem) como origem do problema. Exceto as benzedadeiras que benzem apenas crianças, as demais não se negam a curar qualquer mal, há rezas que servem tanto “desordem”, quanto para doenças de qualquer natureza.

#### 1.5.1.4 Rezas e Orações

**Leitura de Salmos da Bíblia:** Depois das bênçãos que utilizam rosários e estátuas de santos, Marli e Diva anotam num papel os Salmos que devem ser lidos por uma sequência de dias determinados e variados de acordo com o problema. Marli determina orações para serem rezadas, por exemplo: 80 “Creio em Deus Pai” por dia. Pode-se incluir na mesma receita a leitura de salmos, com rezas e o uso de fitoterápicos:

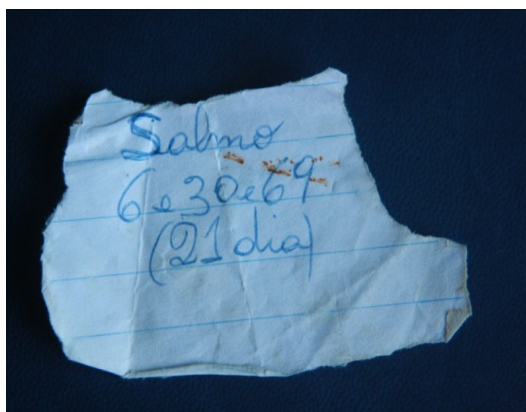


Figura 31: Indicação de Salmos

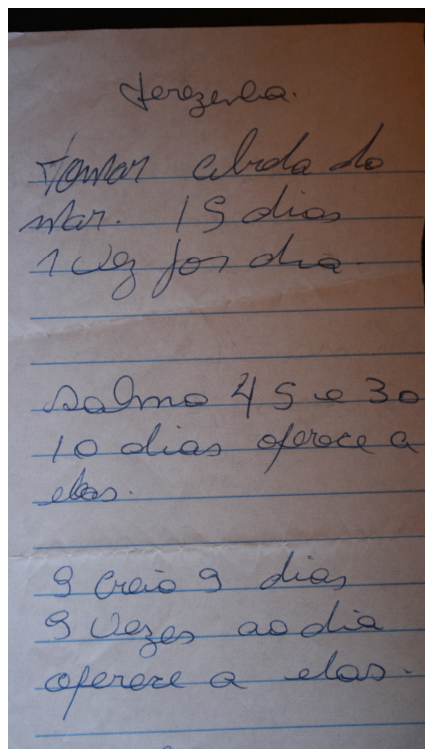


Figura 32: Indicação de Salmos e ervas

**Oração para as almas do purgatório** – Realizada por Dona Joana, após a bênção que faz utilizando as suas mãos, a benzedeira anota a oração no papel, que ela diz ter “*recebido*” para realizar suas curas;

**Breviário de Nossa Senhora** – Dona Emília recebeu uma oração de sua avó parteira e continua a rezá-la todas as quintas-feiras, assim como ela fazia. Dona Emília recebe os seus clientes, ouve as queixas, faz os diagnósticos, anota os nomes num caderno e ao final do dia faz a oração dirigida a todos os clientes;

**Fitas de Nossa Senhora** – Dona Isaura faz uma oração que recebeu por meio de sonhos com as fitas de Nossa Senhora, com os quais benze a casa, o casal, a roupa da cama do casal e os filhos.

**Oração de São Cipriano** - Dona Idalina conta que recebeu a oração em sonho, de São João Maria, considera uma oração muito forte; “*não presta rezar de verde, quando reza voa o mar que tá ali perto*”; diz que a eficácia esta no último verso:

**Então diga 1:** *Meu amigo Anjo Custódio,*

*Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorto e sorto quero ser.*

**Então diga 2:** *As duas tábuas do Rei Moisés,*

*uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 3:** *As três pessoas da Santíssima Trindade,*

*que evangeliza um e outro que evangelizará,  
duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 4:** *Os quatro evangelistas,*

*as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro que evangelizará,  
duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 5:** *As cinco chagas de Jesus,*

*os quatro evangelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro, que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 6:** as seis armas sensíveis;

as cinco chagas de Jesus  
os quatro evangelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro, que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,

**Então diga 7:** as sete armas celestiais

as seis armas sensíveis;  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evangelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro, que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,

**Então diga 8:** oito corpo santo,

as sete armas celestiais  
as seis armas sensíveis;  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evangelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,



*Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

***Então diga 9:*** *as nove corda de anjo,*

*os oito corpo santo,  
as sete armas celestiais  
as seis armas sensíveis,  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evengelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro, que evangelizará,  
duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

***Então diga 10:*** *os deiz mandamentos da Lei de Deus;*

*as nove corda de anjo,  
os oito corpo santo  
as sete armas celestiais  
as seis armas sensíveis;  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evengelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro, que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 11:** os onze evangelista de Jesus Cristo e da Virgem

*me abençoa e me cura, forte  
os deiz mandamentos da Lei de Deus;  
as nove corda de anjo,  
os oito corpo santo  
as sete armas celestiais  
as seis armas sensíveis;  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evengelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro que evangelizará,  
as duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,  
Meu amigo Anjo Custódio,  
Custódio sim, amigo não,  
eu sou sorta e sorta quero ser,*

**Então diga 12:** os doze mandamentos da Lei de Deus,

*os onze evangelista de Jesus Cristo e da Virgem  
me abençoa e me cura, forte,  
os deiz mandamentos da Lei de Deus,  
as nove corda de anjo,  
os oito corpo santo  
as sete armas celestiais  
as seis armas sensíveis;  
as cinco chagas de Jesus,  
os quatro evengelistas,  
as três pessoas da Santíssima Trindade,  
que evangeliza um e outro que evangelizará,  
duas tábuas do Rei Moisés,  
uma que prende, reina e reinará,*

*Meu amigo Anjo Custódio,*

*Custódio sim, amigo não,*

*eu sou sorta e sorta quero ser,*

***Então diga 13:*** *Os treze raio de sor que te parte,*

*te reparte, te parte em parte e não tem perseguição.*



*Figura 33: Dona Idalina faz oração de São Cipriano, recebida em sonho, de São João Maria*

#### **1.5.1.5 Adivinhações e oráculos**

Seu Abranches e Dona Madalena realizam bênçãos segurando uma vela em cima de um copo com água; a oração é feita, ao final a leitura dos diagnósticos são feitos de forma oracular, em função do formato icônico da parafina. Seu Darcy também benze de forma oracular, conta ter ganhado uma cruz do Papa João Paulo II, durante sua visita ao Paraná na década de 80; como era casado com uma polonesa, participou de uma cerimônia especial aos descendentes; diz ter conversado com o Papa em polonês (diálogo que repete na língua) na ocasião. Desde então lê profecias na cruz.



*Figura 34*

### **1.5.2 As transformações – de prática doméstica à “profissional”<sup>50</sup>,”**

No contexto do campo, as configurações de extensão da metrópole transformaram as práticas das benzedeiras. Não são mais só os vizinhos e parentes que procuram por elas, as queixas ultrapassam aquelas do repertório de simpatias e facilmente curadas pelos “chás da horta”. Doenças como câncer, diabetes e AIDS não intimidam as benzedeiras, assim como os males de natureza psíquica como a depressão e o estresse, para estes também são feitas bênçãos e rezas, receitas junto aos fitoterápicos.

Para a sua apresentação em um evento público, no final de 2009, Dona Joana pediu que fosse destacado que *“realiza cura divinas, curando principalmente a depressão”*.

As benzedeiras se adaptaram às novas doenças, recorrem aos remédios da medicina oficial e os agregam aos seus saberes, que compreendem o mundo natural. Um bom exemplo dessas novas configurações é Dona Emília, conhecedora de ervas e chás fitoterápicos

<sup>50</sup>

O termo profissional é usado no sentido de ocupação, não do fazer ter se tornado remunerado.

devido a sua origem “*bugra*”<sup>51</sup>; junto às infusões, receita “*remédios de farmácia*”, faz diagnósticos através da medição de temperatura e da aferição da pressão arterial e tem suas teorias sobre fisiologia.

A benzedeira tem explicação para todas as doenças, mesclando um conhecimento dileitante com informações que obtém em suas leituras e nos meios de comunicação. A prática de Dona Emília é muito particular, pois não profere a bênção durante a consulta, apenas ouve e conversa muito com seus clientes, prometendo a reza ao fim do dia e a solução breve; também faz articulações entre seus conhecidos para resolver de forma prática alguns problemas e explica seus procedimentos:

*Me chamam de benzedeira, mas deviam me chamar de psicóloga.*

*Esta moça que saiu agora. Ela já engravidou, então ela pode ficar grávida, só como ela quer muito... pra mulher engravidar tem que soltar um líquido, pro espermatozóide conseguir chegar no óvulo. Só que como ela quer muito, aí chega na hora a cabeça dela prende e o líquido não sai. Agora eu falei que ela vai engravidar na próxima lua crescente, mas eu não vou fazer nada e a cabeça dela que vai relaxar e ela vai vim aqui me contar que tá grávida, não dou um mês.*

A benzedeira acredita nas ervas que receita, tem fé em sua oração do Breviário de Nossa Senhora e uma espécie de teoria sobre sua eficácia, ao considerar que seus clientes precisam ser ouvidos, receber conselhos e ainda ter a sugestão de que serão curados magicamente. A bugra Dona Emília, como gosta de se dizer, não é uma mágica cética, ou o Quesalid<sup>52</sup> deste campo, ela apenas dialoga sobre seus conhecimentos tradicionais com outras referências que recebe e se apropria. Canclini (2003) chama essa mescla entre referenciais tradicionais e outros apreendidos em outros meios, sem que um anule ao outro, de “hibridismo cultural”.

---

<sup>51</sup> Alguns antropólogos consideram tal termo pejorativo, no entanto, em Campo Largo, é comum as pessoas se dizerem bugres para indicar que “são índios misturados”, sem que isto sugira preconceito. Assim como os índios do Nordeste se dizem cablocos.

<sup>52</sup> Referência ao nome do feiticeiro, mencionado por Lévi-Strauss (2003) no texto “O feiticeiro e sua magia”, que se tornou feiticeiro consagrado sem crer na sua magia.



*Figura 35: Dona Emília “tira pressão” durante a festa dos anjos de Natal em sua casa.*

A função social da benzedeira não está unicamente centrada na cura, elas têm forte influência política e social; algumas mais, outras menos, mas todas de alguma maneira interagem e influenciam seu entorno fora do domínio religioso e da cura, mas sem perdê-los de vista. A profissionalização da benzedeira também amplia seu poder social.

Quase todas as religiões têm os seus sacerdotes, que além de exercer em sua função no rito, têm de cuidar, de alguma forma, de “suas ovelhas”; no entanto, como representantes do Catolicismo Popular, as benzedeiras ultrapassam os domínios da bênção e exercem outros tipos de trabalhos, ações e influências sobre “*seu povo*” (como as benzedeiras chamam seus pacientes e moradores dos arredores de suas casas). É claro que umas são mais ativas do que outras.

Há uma rede de relações em torno da benzedeira que abarca uma gama de aspectos da vida social. Dona Emília reúne um grupo de mães em sua casa para ensinar artesanato. Dizem que as festas de Igreja são melhores nas comunidades onde tem uma benzedeira porque elas são exímias arrecadadoras de brinde para o bingo. A de Santa Cecília, próxima à casa de Dona Joana, é considerada a melhor. Na casa de Seu Darcy, os vizinhos o ajudam a cortar lenha, a organizar as consultas e a cuidar da rotina doméstica; quando sua casa foi assaltada, noutro dia, um assíduo frequentador de seu consultório colocou um segurança para passar as noites com ele.

As ações assistenciais, em geral, favorecem o entorno da casa da benzedeira. Dona Joana, por exemplo, tem cadeiras de roda, juntamente com um ex-vereador da cidade, para emprestar a quem necessita. Dona Emília tem um fusca com motorista, seu neto, para levar o “*peçoal dos Pessegueiros*”<sup>53</sup> para o médico e à farmácia. Dona Joaquina pega um ônibus, anda 70 quilômetros, quase a totalidade deles em estrada de chão, para fazer documentos e “*dar entrada*” em processos de pensão e aposentadoria; fora as mobilizações para doações de mantimentos e cesta básica.

Dona Emília, Dona Joana, Marli e Diva realizam festas de Natal, ou “*Mesada de Anjo*” como dizem, com distribuição de doces e presentes para crianças da comunidade. As fotografias abaixo são do Natal de 2007 na casa de Diva e Dona Emília. No ano passado assisti ao filho de Marli matar um porco para a festa de Natal, que teve almoço, café da tarde e distribuição de presentes.



*Figura 36: Festa dos anjos de Diva, oração com as crianças antes da distribuição de doces*

---

<sup>53</sup> Dona Emília mora na localidade de Pessegueiros, no distrito do Bugre, na cidade de Balsa Nova, região fronteira com Campo Largo; assim os habitantes do lugar tem uma relação maior com a cidade vizinha.



Dona Joana recebeu uma homenagem da Câmara Municipal de Campo Largo, proposta por um dos Vereadores, por seus préstimos à cidade (não por suas práticas de cura popular), o certificado está pendurado em sua sala de bênção. Ela conta que foi procurada por mais de um partido para ser candidata a vereadora, mas recusou, e vários candidatos foram procurar o seu apoio e ela não o declarou a nenhum.



*Figura 37*

Dona Emília aceitou a proposta de ser candidata a vereadora pela cidade de Balsa Nova, mas apesar do empenho na campanha, não conseguiu eleger-se, obtendo quase 200 votos (eram necessários para eleição menos que o dobro). Realizei minha pesquisa no período eleitoral e sentia Dona Emília pouco confortável com a candidatura, teve até que suspender as atividades do “Clube de Mães” em função da *“brigarada por causa da política”*<sup>54</sup>. Dona Emília queixava-se do tratamento dado a ela, tinha menos *“santinhos”* e menos gasolina para fazer campanha que os outros candidatos do mesmo partido. As consultas das pessoas vindas de Balsa Nova acabavam tendo tom político; Dona Emília não pedia muito votos aos clientes, sabia muito bem a quem pedir; quando descobria que um consulente era do lado adversário, mencionava tal

<sup>54</sup>

O processo eleitoral em Balsa Nova foi tenso, com tiroteios e suspensão do Desfile de Sete de Setembro pelo risco de exposição das autoridades. O candidato a prefeito apoiado por Dona Emília elegeu-se, por uma quantidade mínima de votos, assumiu a prefeitura. Dias depois um incêndio queimou a prefeitura, ainda corre um processo para o impedir o prefeito de continuar o mandato, devido a problemas em sua gestão anterior.



situação dizendo: *“Eu não sei por que estou com o Dinho, sempre fui mais chegada com o Cabloco e com a família dele.”* Aliás Dona Emília é muito boa na “arte da política”, seus benzimentos são acompanhados de outros tipos de intervenções, como colocar as pessoas em contato para conseguir emprego a elas.



Figura 38

Adriana, filha da benzedeira falecida Dona Isabel, contou que, por ocasião das eleições, recebeu a visita da mulher de um dos candidatos, que era fiel consulente de sua mãe, pedindo que usasse o prestígio de sua mãe para pedir votos. Encontrei outros parentes de candidatos nos consultórios de Diva e Marli em busca de previsões e bênção; em busca de uma “força” sagrada ou em busca da antecipação dos resultados. No período eleitoral, junto aos altares, juntavam-se os “santinhos” de políticos em busca de votos. Por orientação da benzedeira Marli, os correligionários de um dos candidatos a prefeito da cidade de Balsa Nova passaram a noite da véspera da eleição rezando 1.500 Cremos; a benzedeira antes previu que o candidato perderia a eleição, mas eles deveriam rezar para atenuar as diferenças e para que o processo fosse pacífico.

Dona Emília e Dona Joana organizam romarias. Dona Emília uma vez por ano, normalmente em outubro, faz uma excursão para Aparecida do Norte em São Paulo, em visita ao Santuário de mesmo nome. Dona Joana vai uma vez por ano para Aparecida e todos os meses para o Santuário de Madre Paulina, em Nova Trento, Santa Catarina. A escolha desses lugares

para realizar as romarias deve-se à devoção ao santo, mas também à distância, pois as viagens têm também um aspecto “turístico”, com momentos de compras e entretenimento; os romeiros pagam a viagem em até 10 vezes. Apesar de todo o aumento de afazeres com a profissionalização, a principal atuação da benzedeira ainda é a cura.

Essas hibridações garantem a manutenção das práticas, porque assim, as benzedeadas mantêm o diálogo com sua clientela, atendendo seus anseios. Como a procura por benzedeadas é intensa, elas reservam grande parte do seu tempo para a realização de suas curas. Atuando no ambiente doméstico, isso gera interferências no cotidiano e uma mudança na rotina de todos os moradores da casa. Algumas se veem obrigadas a estabelecer hora e dia marcado para benzer, como forma de não terem todo seu tempo destinado a atender seus clientes, porque a procura nas portas de suas casas é interrompida. Entendem ser esta disposição incondicional, como parte das obrigações que têm com o “*Dom*” que receberam para curar, pois todas se consideram portadoras do “*Dom da cura*”. Os familiares das benzedeadas reclamam da frequência exagerada, por terem suas casas abarrotadas de desconhecidos, que muitas vezes não respeitam horários, dias de descanso e refeições.

Enquanto Seu Darcy morava com seus filhos, estes diziam que ele não estava mais atendendo; o benzedor foi morar longe dos filhos, em piores condições de moradia para continuar o seu ofício, contando que o cartaz que está afixado na porta da sua meia-água foi afixado pelos filhos. Depois de ser roubado três vezes à noite, ter sido agredido fisicamente no último assalto nesse local, Seu Darcy fica durante o dia atendendo na casa de quarto e sala cercada de cães, gatos e galinhas e toda noite vai dormir na casa de um dos filhos, transformando a moradia num consultório em função de sua segurança.



*Figura 39: Cartaz colocado na porta da casa de Seu Darcy*

De um modo geral, a queixa dos familiares tem relação com o fato de que a clientela espera a disponibilidade da benzedeira como a espera de um médico, ou de um posto de saúde; assim, aqueles que trabalham durante o dia buscam pela cura depois das seis horas da tarde, ou na hora do almoço. Como as benzedeiras atendem em casa, os consulentes não se intimidam em procurá-las em momentos de emergências, nos finais de semana e durante as madrugadas. Na citação abaixo, a benzedeira em questão, já falecida, atendeu até os seus últimos dias, mesmo doente:

*Eu tive que colocar dia e hora para minha mãe benzer antes de ela morrer. Porque senão não deixavam mais a mulher comer, ela tava fraquinha, já doente, e o povo não saía de lá, não tinha hora, era de noite, no almoço... Aí eu coloquei os cartazes com dia e hora para atender.*

Conta o filho de Dona Helena, que muita gente ainda vai até a casa de sua mãe em busca de cura. A sua mulher, Ariete, foi quem herdou as práticas da sogra, mas ainda não

revela isso a ninguém, porque ela e toda a família não querem que se assuma como benzedeira para não terem novamente sua casa invadida pela clientela. Ariete é proprietária de uma movimentada lavanderia, diz que ser benzedeira no momento é incompatível com sua profissão, porque precisaria dispor de tempo para isso, revela que, quando se aposentar, irá tomar o posto que foi de sua sogra.

Essa incompatibilidade entre a mulher “*que trabalha fora*” e a benzedeira liga-se ao fato já mencionado de que ser benzedeira hoje significa dedicação profissional; e também ao fato de que, nas gerações anteriores, as mulheres eram donas-de-casa. Como ser benzedeira adquiriu características de trabalho formal, é incompatível ter outra profissão, assim, a aposentadoria é esperada, ou adiantada para tornar-se benzedeira.

Atender em quaisquer situações resulta numa predisposição para abrir ainda mais sua casa e receber pessoas para realizar curas com mais assiduidade, esta é também uma das principais justificativas que se dá para não se encontrar uma substituta. Dona Geralda, aos 86 anos, visivelmente enfraquecida, atualmente só atende pessoas muito próximas, lamenta por não ter ensinado a ninguém a bênção; sua filha e neta exclamam em uníssono ao falar do assunto: “*Deus me livre!!!*”.

Esse também é o caso de Adriana, filha da benzedeira já falecida Dona Isabel. Enquanto sua mãe era viva, atendia todos os dias, por um sistema de senhas criado por seu pai para limitar o trabalho da benzedeira:

*Eu tinha que distribuir senha, distribui só até o meio-dia, senão ela não dava conta de atender todo mundo. Mesmo assim, quando ela via que tinha gente sem senha ela mandava a pessoa esperar e dava um jeito de atender.*<sup>55</sup> (Marido de Dona Isabel, falecida em 2004)

Adriana conta que sua mãe disse que ela seria sua herdeira, diz que desde o dia da morte da mãe tem problemas de pressão e seu filho é muito agitado. O menino nasceu no mesmo dia da avó, um ano depois de sua morte; os problemas de saúde e a influência do dia do

---

<sup>55</sup>

Presenciei tal situação algumas vezes, Dona Isabel não deixava de atender as pessoas sem senha.

nascimento na personalidade da criança; segundo a benzedeira Marli, são “empurrões” de Dona Isabel para que Adriana se torne benzedeira o mais rápido possível.

Acompanhei Marli até a casa de Dona Helena, onde Adriana mantém o altar da mãe intacto como ela deixou e acende velas todos os dias. Adriana menciona que, às vezes, quando o filho está muito agitado, ela vai até lá e o benze com o rosário da mãe. Prontamente Marli responde:

*E os outros você se nega??? Você tem tudo aqui, tá com o altar pronto, é só começar a benzer, e você sabe que enquanto não começar a atender nada vai pra frente mesmo, vai ficar tudo trancado.*

Mesmo com as recomendações de Marli, Adriana resiste em dar continuidade às práticas de sua mãe, ainda que reconhecendo que possui os mesmos dons. A noção de dom nessas situações não compreende só ter sido agraciada por ele, mas também ter sido inserida num sistema que implica obrigações e penalidades pelo não cumprimento do exercício da cura.

Outras benzedeiros viram-se obrigadas a restringir seus horários de atendimento para não ter sua rotina doméstica prejudicada, em função da grande frequência de clientes à porta de suas casas, como contam:

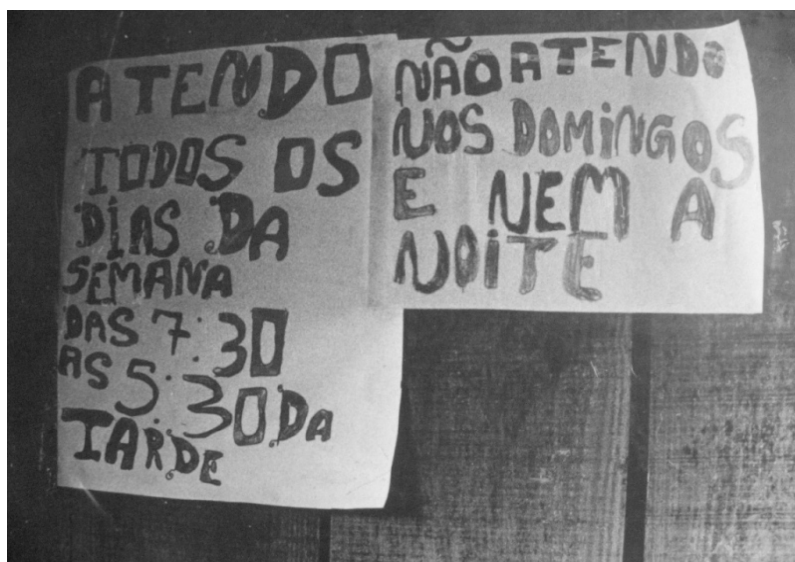
*Eu precisei marcar o dia pra atender, senão eu não conseguia mais cuidar da casa, das plantações, dos meus remédios (plantas medicinais). (Dona Madalena, benzedeira e operária aposentada, agora só atende às segundas, quartas e sextas-feiras, diz que na época em que trabalhava na Incepa atendia todos os dias depois das 18 horas)*

*Atendo terça, quinta e sábado senão eu não tinha tempo para costurar. Mas se vierem eu atendo, porque eu não posso me negar a atender”. (Dona Lourdes, que também é costureira de roupas)*

*Eu atendo todo dia, tem dia que é seis horas tá chegando gente, daí eu atendo, né. Peguei uma diarista para ajudar a cuidar da casa, mas não adianta porque antes de ela chegar eu já vou fazendo o serviço. Mas tem dias que não me deixam nem comer. Minha filha fala, mãe não pode, tem que parar um pouco. (Joana)*

*Tem gente que chega e quer ser atendido a qualquer hora, não respeita hora de almoço, nada. ( Marli)*

*Eu tive que determinar dia e hora senão o povo não respeita. (Dona Emília)*



*Figura 40: Cartaz afixado na parede da casa de Dona Emília*

Nos depoimentos acima, de benzedadeiras e familiares, nota-se que o aumento da clientela implicou numa maior dedicação da benzedeira, que se vê obrigada a estabelecer regras para sua função não tomar proporções que interfiram na vida pessoal e doméstica. Os familiares ficam mais incomodados com a constante presença de estranhos, que muitas vezes desrespeitam a privacidade e horários de refeições. Mesmo quando a benzedeira menciona o problema, coloca a reclamação como mais dos familiares do que sua, pois a queixa poderia vir a ser compreendida como uma atitude que iria contra os princípios da benzeção, de subserviência ao seu dom.

Dona Emília, Dona Joana, Diva, Marli e Seu Abranches, a fim de não interferir na rotina diária da casa, deixaram de benzer dentro de suas casas e construíram um consultório fora, apenas destinado às bênçãos. Pequenos cômodos reservados às bênçãos, onde os altares ocupam um lugar central, diante dos quais fazem seus cultos e ritos. Diva conta que assim que se tornou benzedeira, viajou para Aparecida do Norte afim de comprar imagens para compor seu altar, como se esse fosse um componente indispensável para fazer-se benzedeira.



*Figura 41: Altar de Diva na pequena sala que construiu atrás de sua casa para “atender”.*

Em meio a essa nova configuração, a condição maior para tornar-se benzedeira é ainda ser portadora de uma predisposição para cura, chamada de “dom”. Esse “dom” pode ser considerado “*espiritual*”, ou “*uma dádiva do Espírito Santo*”. É importante compreender que por “*Dom*” elas entendem algo extraordinário recebido de Deus, e de alguma forma isso as torna pessoas especiais, que possuem uma conexão direta com seres do mundo espiritual, também sagradas. Sem a existência do “dom”, não é possível aprender a benzer. Existem mesmo benzedeiras que sequer tiveram alguém que as ensinasse como proceder em um ritual de cura, apenas “*desenvolveram o seu “dom” com métodos próprios*”. A existência do “dom” precede a existência da benzedeira, sem ele não é possível aprender a benzer, mesmo que esteja predisposta. Loyola diz que rezadores e curandeiros constroem sua identidade estruturados no dom: “mas se definem principalmente pelo fato de possuírem um dom de origem divina e de serem detentores de poderes que se manifestam em certas circunstâncias” (1989, p. 92):

Esse dom – que é uma qualificação não adquirida pela aprendizagem ou pelo exercício de uma técnica - , ou carisma, permite estabelecer uma vinculação entre a vida cotidiana – com suas dificuldades, ansiedades e preocupações com o futuro – e o mundo misterioso do sacral, do invisível; ou como diria Weber, com o “jardim encantado”. Através dessa qualificação carismática, esses personagens [...] acham-se capacitados a transpor as fronteiras desse misterioso universo, povoado de forças também misteriosas, e trazer para a planície da vida cotidiana a influência dessas forças. (1989, p. 109).

Há também os que buscam “*desenvolver*” seu “*dom*” por indicação. Foi assim com Diva, recém-benzedeira, que depois de tentar desenvolver sua mediunidade em centros espíritas, teve câncer, ataques epilépticos e uma filha assassinada. Ao consultar a benzedeira Marli, esta disse a ela que todos estes “*atrapalhos*” aconteceram por ela possuir o “*dom*” e não estar ajudando os outros com ele. Assim, seguindo as orientações de Marli, Diva tornou-se uma benzedeira com o “*dom da vidência*”.

As benzedoiras consideram que receberam um dom divino e sua contrapartida é usá-lo para curar; isso tem nuances de sacrifícios, implica em abnegação ao outro sem nada receber em troca. Quem recebe a cura, por sua vez, sente-se na obrigação de retribuir diretamente à benzedeira, que considera não poder estabelecer um preço por algo que recebeu de forma sagrada; não cobra, mas aceita como presente, por considerá-lo dádiva. Os objetos são mais aceitos por serem inalienáveis, enquanto o dinheiro não se guarda.

Quase a totalidade das benzedoiras afirma não poder cobrar porque o “*dom*” lhes foi dado, então têm a obrigação de retribuir, curando aqueles que as procuram sem cobrar nada por isso. Essa forma de não cobrar varia de acordo com cada um. Seu Darcy não aceita dinheiro em hipótese alguma, afirmando que “*o que foi dado não pode ser vendido*”. Os consulentes muitas vezes sentem-se na obrigação de retribuir de alguma maneira por uma cura, ou conselho. O benzedor afirma sempre ter morado “*de favor*” em casas a ele cedidas. Na pequena meia-água onde está atendendo atualmente, acumulam-se muitos objetos frutos destas retribuições, como três aparelhos televisores (aparentemente não usados), três geladeiras<sup>56</sup> (todas desligadas, guardadas no quarto, uma usada como guarda-comida), jogos de panelas de ferro e esmaltadas novinhos, cobertores e outros tantos presentes que vão sendo empilhados no quarto e cozinha de Seu Darcy, aparentemente sem muita utilidade para ele. Essas retribuições adquirem

---

<sup>56</sup> Em minha última visita a Seu Darcy, em 11 de março de 2010, eram quatro geladeiras, que agora bloqueiam a visibilidade do altar.

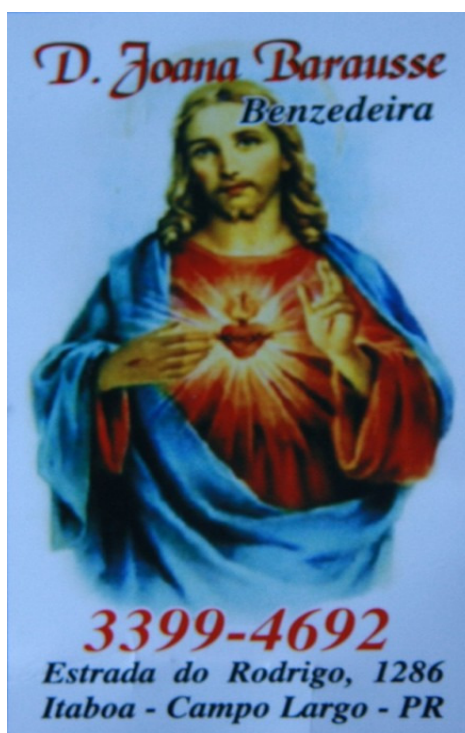


uma conotação de ex-votos, pois ficam ali exibidos pela casa, cada um com uma história de cura e graça, não sendo usados para função prática a que se destinam.



*Figura 42: As geladeiras, os televisores, a caixa com o chapéu sem uso, entre outros objetos foram recebidos como forma de pagamento. Seu Darcy não os utiliza e os deixa ao lado do seu altar, apontados como sinal de cura.*

A maior parte das benzedadeiras não faz preço, mas aceita dinheiro como retribuição. Dona Joana recebe dinheiro como oferta e diz utilizar todo ele nas suas obras sociais e para ajudar quem procura por ela, uma forma de sacralizar o dinheiro, bem alienável, oferecendo de novo como dádiva aos necessitados. Conta que também recebe presentes, mostrando a mesa de mármore branca e o milheiro de cartões oferecidos a ela de forma dadivosa; a mesa aceitou de bom-grado, mas os cartões pediu para não serem muito distribuídos porque se sua clientela aumentar não dará conta de atender a todos.



*Figura 43*

A suposta “profissionalização” da benzedeira não está ligada necessariamente à prática de tornar uma fonte de renda. As benzedeadas continuam a declarar que suas práticas não podem ser cobradas por serem consideradas um “*dom divino*”, que teriam assim a obrigação de atender sem nada cobrar a todos aqueles que as procuram. No entanto, a dedicação que o “atender” exige, faz com que não consigam ter outra ocupação a não ser benzer. Uma das pesquisadas passou a cobrar recentemente R\$10,00 por bênção, alegou ter ciência de que não poderia cobrar, mas como diz estar endividada e agora a benção é sua principal ocupação, não tem outra opção a não ser cobrar de seus clientes. Essa atitude foi recriminada por outras benzedeadas, principalmente pela mais próxima a ela, que foi quem me contou que a colega havia passado a cobrar, sugerindo que seria penalizada de forma divina, não conseguindo sanar assim suas dívidas. Conta que sua clientela diminuiu muito depois da cobrança pelas bênções, declarando-se indignada por considerar o valor baixo. Apesar do valor tabelado, aceita outros valores menores, principalmente daqueles que ela percebe não disporem do quantum pedida.

Nenhuma outra benzedeira afirma cobrar, nem mesmo estipular valor. Já os clientes, principalmente aqueles que “parecem” mais abastados, declaram ter sido cobrados, com

valores que variam entre R\$25,00 a R\$1.200,00. Recentemente uma benzedeira declarou a uma cliente esta ser esta sua única fonte renda, o que não foi revelado à pesquisadora.

Não se pode perder de vista que a benzedeira se vê como portadora de um “*dom divino*” dado a ela por um ser superior, o que a obriga ao exercício desse do “*dom*” de forma voluntária; mais do que a obrigação com o consulente que recebe a cura, ela tem uma obrigação com o divino, que se reflete socialmente. Mais do que doação ao próximo, devido ao seu caráter de “*dádiva divina*”, curar, sem cobrar nada; é um compromisso com o Supremo, uma forma de retribuir, que implica em obrigatoriedade e não em voluntariado.

A ideia de “*dom*”, tido para elas como dádiva que as obriga a uma eterna retribuição simbólica leva a que, pelo menos no discurso público, não possam obrigar terceiros a pagar por isso com moeda corrente, mas na forma de presente pode ser recebido. O dom da cura reveste-se do simbólico, a cura é uma forma simbólica de exercer e retribuir o dom recebido e o presente é destituído do símbolo de pagamento e ressignificado como sagrado, criando-se assim um sistema simbólico que rege tais trocas. Lembrando que o presente não será passado à frente como acontece com o dinheiro, tornando-se uma lembrança, um ex-voto. Já as dádivas são aceitas como ofertas espontâneas, como o milheiro de cartões de visitas oferecido a Dona Joana por um cliente curado. O cartão de visita, recurso típico para atrair clientes de forma pessoal, também é utilizado por seu Abranches:

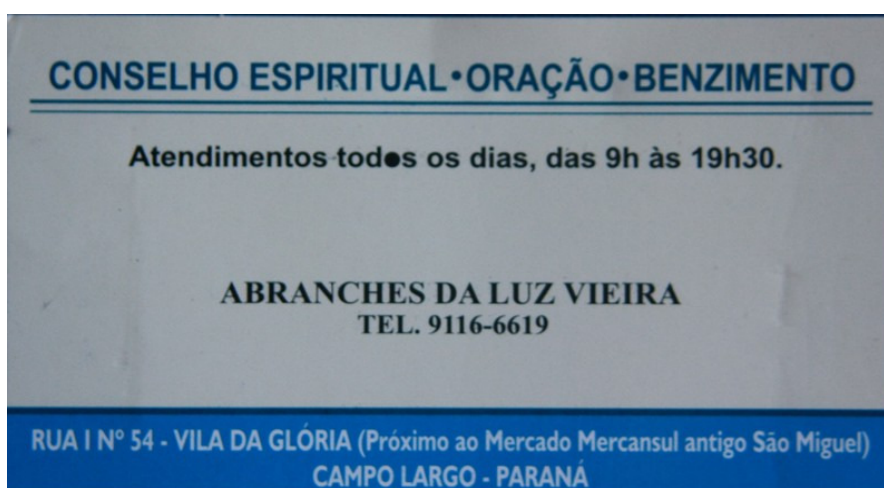


Figura 44

## 1.6 CLIENTELA - “TODO TIPO DE GENTE”

Como já mencionado, de acordo com as memórias dos moradores de Campo Largo, as benzedeiras, de aproximadamente três décadas atrás, benziam dentro de suas casas, os problemas de vizinhos e parentes. Com as transformações acontecidas na cidade, houve uma desfamiliarização da clientela, como elas mesmas dizem, atendendo “*todo tipo de gente*”.

Esta observação das “nativas” vai de encontro aos resultados de algumas pesquisas sobre o mesmo tema, que revelam serem os clientes sempre pobres, de baixa escolaridade, sem acesso à saúde e pertencentes ao mundo rural. Alceu Maynard Araújo chama as práticas de cura popular de medicina rústica, por considerá-las pertencentes ao campo (2004, p. 54). Oliveira (1985), Rolim (1989) e Loyola (1984) reforçam em seus textos a ideia de que a procura pelas benzedeiras é realizada por “pobres”, ou das “camadas pobres”. Como já foi salientando, as benzedeiras de Campo Largo atendem “*seu povo*”, mas também e principalmente, em alguns casos, um povo que não pertence nem a elas nem a seu entorno. Dona Lourdes lembra a principal recomendação de sua mãe, assim que ensinou suas rezas, de que nunca se recusasse a atender ninguém. Já Dona Verônica diz amar todos que a procuram: “*Para mim não tem bêbado, mendigo, drogado, pobre, rico, amo todos igualmente.*”

As benzedeiras exercem influências além da cura no lugar que estão inseridas. Recebem muitos consulentes que não têm qualquer relação de pertencimento ao seu mundo. Moradores de outras cidades, das mais variadas situações sociais, aparentemente portadores de certo racionalismo, que descredenciaria os fazeres da benzedeira. Nas “salas de espera” dos consultórios esbarrei com pessoas que, no meu senso comum, não recorreriam a esse tipo de prática.

Como pesquisadora, acabei sendo procurada para indicar benzedeiras a muitas pessoas de Curitiba. Dei entrevistas a três rádios de Curitiba sobre o tema – CBN, Capital e Rádio Globo. Na entrevista à Rádio CBN, o jornalista José Wille insistiu no tema da eficácia, sugerindo várias vezes a presença de charlatanismo entre as benzedeiras; fora do ar, contou ter sido levado por sua esposa a uma benzedeira que o curou de dores no estômago. Por esse fato, novamente notamos a oposição entre o discurso público e o privado, que sugere a noção de que os letrados

devem descrever ou descredenciar, enquanto na prática relata “*em off*”<sup>57</sup> uma experiência de cura. As Rádio Globo e Capital são rádios consideradas mais populares; na Rádio Capital o tema girava em torno também das lendas. Na entrevista à Rádio Globo, deixei o meu telefone “no ar” pedindo às pessoas que conhecessem benzedeiras para que me indicassem; o telefone tocou durante dias, eram mulheres pedindo que eu indicasse benzedeiras a elas, apenas uma senhora ligou para indicar duas benzedeiras em Colombo e um senhor para narrar uma cura feita por uma benzedeira. Também recebi e-mails de pessoas que procuravam por benzedeiras na Internet e encontravam meus artigos sobre o tema. Recentemente, por e-mail, uma professora da PUC, doutora em nutrição, pediu-me indicações sobre as bênçãos de bronquite da Sexta-feira Santa para um familiar.

O e-mail abaixo foi recebido após indicar alguns endereços para uma mulher que me escreveu em 2007:

*Oi Geslline, muito obrigada pela indicação. A minha vida está bem tumultuada, estou desempregada e começaram a acontecer várias coisas comigo e na minha família. Tenho vontade de abrir meu negócio, mas ele não anda, as coisas demoram a acontecer. Sinto algumas sensações estranhas em mim que me afetam e afetam minha família. Tenho medo de dirigir e eu sei dirigir e dirijo muito bem, mas surge o medo do nada. Tenho uma irmã que tem medo de trabalhar, quando a gente toca no assunto, ela se transforma. O medo toma conta e não sabemos explicar o porquê. Comecei a rezar e pedir uma orientação para Deus e ele me disse para procurar uma benzedeira e automaticamente pensei em Campo Largo. Não conheço ninguém em Campo Largo e não conheço ninguém que conheça benzedeira, daí comecei a pesquisar na Internet e descobri você. O legal da história é que você fez um trabalho com benzedeiras de Campo Largo, é muita coincidência. Lembro que quando era pequena eu tinha muito medo de cachorro e daí meus pais me levaram numa benzedeira e hoje não tenho medo de cachorro. Já que uma benzedeira curou o medo de cachorro, acredito que ela vai curar os meus outros medos e os da minha irmã. Já fui a centro de umbanda, faço terapia, faço meditação e ainda não estou livre do medo. Como Deus colocou anjos no mundo com o dom da cura e foi ele mesmo que me orientou a procurar uma benzedeira, então irei à benzedeira...E você foi outro anjo que fez eu encontrar a benzedeira.*

---

<sup>57</sup> No jargão jornalístico a expressão é utilizada para indicar comentários “fora do ar”, que não são ouvidos pelo público.

No depoimento acima, a noção de “desordem” cunhada por Paula Montero, norteia o discurso, “*dos caminhos trancados*”, sentimentos inexplicados, quando o cotidiano não se desenrola como esperado. Procura-se encontrar a resolução para os problemas. A sugestão dada “*por Deus*” legitima a procura e a expectativa. A experiência eficaz da infância dá credibilidade às benzedeadas, assim como parece demonstrar ter recorrido a outras religiões, técnicas e à ciência. E, ao que parece, os habitantes das grandes cidades só não procuram mais por benzedeadas por não encontrá-las, não porque elas não existam mais na capital<sup>58</sup>, mas pela falta de contato com o outro que a metrópole impõe e impede de se saber mais sobre o próprio entorno social.

As benzedeadas sabem que, ao se legitimar num outro distante, que não pertence ao seu universo, estão estendendo os seus domínios, da mesma maneira que utilizo os depoimentos acima para fundamentar a ideia de que a benzedead não atende unicamente aos pertencentes a seu meio social. Estender os seus fazeres além de suas fronteiras geográficas, sociais, ideológicas, ou até mesmo religiosas, significa a sua profissionalização. E essa extensão acaba mesmo sendo considerado um fator a mais para legitimar-se. Os pacientes curados de Curitiba, São Paulo e os de fora do país são sempre os mais lembrados. Só não são mais reverenciados que os consulentes médicos ou seus parentes, distantes simbolicamente da benzedead. Seu Sebastião conta que fez a namorada de um médico da cidade voltar para ele, e curou a filha de outro médico de “simioto”. Dona Joana sempre se recorda do padre e do psiquiatra que curou. Dona Rosa benze de “bichas” o sobrinho da pediatra mais conceituada da cidade. O moço todo de branco que esperava por Dona Madalena não quis identificar-se, minutos antes ela me mostrava as fotografias da filha de outro médico que havia curado. Associar a legitimidade à procura dos médicos por benzedeadas tem relação estreita com o imaginário de que a “medicina popular” é sempre descredenciada pela “medicina convencional”. Já as pessoas da capital são consideradas portadoras de mais recursos e outros repertórios, fato observado também por Alberto Quintana (1999) em sua pesquisa no Rio Grande do Sul.

A benzeção é um fenômeno social, existe não só pelo seu agente, mas também pelo receptor, que busca pelo rito, e é ele quem dá fama sobre a eficácia das práticas e assim faz

---

<sup>58</sup> A Fundação Cultural de Curitiba, por meio da Casa da Memória, realizou um inventário sobre benzedeadas no município, o edital de Patrimônio Imaterial, da mesma fundação, contemplou no ano passado uma pesquisa sobre o tema, e o edital do mecenato aprovou a realização de um vídeo também sobre benzedeadas.

com que a procura por elas aumente. Procurar por uma benzedeira não significa simplesmente acreditar nela. O primeiro passo do rito é estimular o doente a falar sobre o seu problema. Na maioria das vezes o cliente é recebido com um sorriso seguido de uma pergunta, como a de Seu Darcy: “*O que tá acontecendo, minha fia*”? A partir daí o consulente fala das dores, dos desprazeres, das angústias, dos anseios e tudo que ele consiga se permitir. Goldman, ao analisar a “antropologia da terapias” de Favret-Saada, resolve simetricamente:

Trata-se, antes, de um dispositivo completo, destinado a “ajudar algumas pessoas”, dispositivo que funciona tão bem (ou tão mal, segundo os casos) quanto outro qualquer e que deveria ser investigado em um conjunto de outras “instituições curativas – a psicanálise”, por exemplo – no contexto de uma “antropologia das terapias” (2005, p. 151).

A fama das benzedadeiras espalha-se no *boca a boca*, elas destacam o número de clientes, exaltam seus feitos, devido à rapidez da eficácia da bênção, ou pela cura de doenças incuráveis, ou em função da grande e diversa clientela. Dona Joana conta: “*Tenho curado diabetes, tumor, câncer e até aquela doença ruim que eu não gosto nem de dizer o nome (AIDS)*”. Diva anota no caderno o nome das pessoas que a procuram e diz: “*Neste ano (2007) foram quase três mil pessoas*”. Seu Abranches guarda os resíduos de parafina de suas bênções dentro de caixas e sacos de modo a quantificar a clientela. Seu Darcy destaca ter sido levado à França para benzer uma casa.

Essa variada clientela crê na capacidade de cura e interferência da benzedeira com o divino, impõem uma transformação nos seus fazeres, que implica ampliar em suas práticas, não em sucumbi-las ou encerrá-las no contexto metropolitano.

## 2. OLHARES DA BÊNÇÃO – DO OLHO-GORDO A JOÃO MARIA

Retratos, fotografias, fotogramas são fragmentos congelados de instantes fugidios, com a finalidade principal de serem “olhados” para se observar uma representação da realidade, ou rememorar aquilo que já passou. Usar como título o termo “olhares” da bênção tem como objetivo refletir sobre em que princípios as benzedeadas estão ancoradas quando fazem diferentes usos da fotografia.

Neste capítulo será desenvolvida uma reflexão sobre o uso de imagens, em forma de culto e adoração, e como ele está na essência do catolicismo popular como difusão e apreensão. Serão analisadas as questões relativas ao “*olho gordo*”, “*olho grande*”, “*olhado*”, “*mau olhado*” e “*quebrante*” - os principais diagnósticos das benzedeadas e que indicam o poder do olhar nesse campo.

Em seguida, com base em relatos etnográficos da devoção das benzedeadas ao retrato de São João Maria, será mostrado como fundamentam na memória sobre o santo popular: sua iniciação, continuidade e relações com os usos da fotografia. Com base na pesquisa bibliográfica sobre o monge João Maria encontrou-se importante referencial sobre curandeirismo popular na região, o que explica questões centrais do trabalho, como: as formas de cura, as visões, as recorrências de algumas orações, os poderes do olhar e como a fotografia, produto para ser olhado, passa a ser também compreendida como extensão do olhar, portanto, através dela pode-se atingir objetivos mágicos.

### 2.1 “O OLHO GORDO É A PIOR MACUMBA QUE EXISTE”

*Eu tá vendo no copo, eu vai dizer:*

*Rabo de saia fez feitiço pra assumcê.*

Música de Noriel Vilela



A crença nos malefícios do olhar estão presentes em várias culturas, as noções de “*olho gordo*”, “*olho grande*” e “*mau olhado*” atribuem ao sentido da visão o mágico poder de interferir negativamente no outro; essas expressões responsabilizam os olhos por concretizarem sentimentos abstratos relacionados principalmente à inveja e ao desejo de fazer mal ao outro.

Em visita ao santuário de Nossa Senhora Aparecida<sup>59</sup>, observei que os romeiros eram recebidos já no estacionamento com a venda de santinhos, terços e rosários, para que fossem abençoados durante a missa. A vendedora destaca que o produto que “*mais sai*” é o “*terço de olho grego*” – as tradicionais bolinhas que servem para contar as dezenas de Aves-Marias foram substituídas pelo amuleto, originário da Grécia, usado para repelir o olho gordo - formas ovaladas azuis com desenhos que lembram as formas de um olho. A preferência por essa peça, segundo a vendedora, deve-se à busca por proteção contra os males do olhar e finaliza, com a frase que dá título a este subcapítulo: “*Você sabe que olho gordo é a pior macumba que existe?*”<sup>60</sup>. Por este pequeno e ilustrativo fato, evidencia-se: certa recorrência na crença em “*olho gordo*” em vários lugares do mundo, a capacidade de sincretização de símbolos sagrados, a recorrente busca por proteção contra os males do olhar e a noção de que macumba é coisa do mal e sua pior forma manifesta-se através do olhar. O amuleto grego associado a um dos principais símbolos da Igreja Católica, ao tornar-se o objeto mais vendido para ser benzido no Santuário da Padroeira do Brasil, demonstra as dimensões e a continuidade da crença no “*olho gordo*”.

Mauss (2003) e Câmara Cascudo (1996), considerando as diferentes correntes de pensamento às quais pertencem, afirmam que a crença na existência do olho grande é quase universal e perpassa nossa época. Laura de Mello e Souza descreve práticas do Brasil colônia para combater quebranto e mau-olhado muito semelhantes às encontradas em campo:

No Brasil, curas deste tipo eram feitas sobretudo para quebranto, mau-olhado, erisipela. Curava-se de quebranto por toda a colônia no século XVIII. Nas Minas, no Arraial do Tejuco, a parda Aldonça era afamada “a curar quebrantos com palavras”. No Norte, o acima citado José Januário e ainda a índia Domingas Gomes da Ressurreição curavam de quebranto. O primeiro definia o achaque como manifestado por dores de cabeça, febre,

---

<sup>59</sup> Visita realizada em Janeiro de 2010 à cidade de Aparecida, no Estado de São Paulo.

<sup>60</sup> Conceito semelhante é expresso na fala do Benzedor de Curitiba Seu Manoel: “*Perseguição é... é a macumba maior do mundo é a perseguição. Mata porco, mata cachorro, mata cavalo, mata boi. O rebanho bom tá comendo bem, gordo, bonito,... o mau óio chega e óia, cria zóio grande, zóio gordo*”. (Presente no e-book “Benza Deus! Benzedeiros em Curitiba: Modernidade e Tradição – Histórias de Vida” de Victor Augustus Graciotto Silva e Juliana Cristina Reinhardt.)

quebranto do corpo. Para combatê-lo, benzia o corpo todo do paciente com os dedos índice e polegar, ou então com a cruz de seu rosário; enquanto fazia as cruzes e dizia: “Fulano, com dois to deram, com três to tirem. Em nome de Deus e da Virgem Maria.” A seguir, rezava um padre-nosso, uma ave-maria e um glória patri à sagrada paixão e morte de Jesus. Domingas Gomes aprendera a cura com sua senhora, que por ter recebido o cordão de São Francisco não as podia mais fazer (o que não a impediu de ensinar a escrava!) Dizia ela: “Dois olhos maus te deram, com três te hei de curar”. Os três olhos era alusão às três pessoas da Santíssima Trindade. As rezas a serem feitas eram as mesmas, executando-se o credo; o louvor incluía também as almas do purgatório. [...] José Januário e Domingas curavam também o mau-olhado, mas através de orações diferentes. A índia fazia cruzes com os dedos sobre a cara do doente, dizendo: “Jesus Cristo te lindrou (sic), Jesus Cristo te criou. Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou. Januário, fazendo também cruzes, rezava “Sant’Ana pariu Maria, Maria pariu Jesus Cristo. Santa Isabel pariu João Batista. Assim como estas palavras são certas, assim tu, fulano, seja livre deste mal ou deste olhado, por São Pedro, e por São Paulo e por Jesus crucificado. (Souza, 1986, p.179)

As benzedeadas utilizam e recomendam orações semelhantes à de Domingas, como a anotada abaixo, que podem ser acompanhadas de um pequeno rito que consiste em lambar a testa da criança, três vezes, enquanto se diz as palavras:

*“Com dois te colocaram com três te tiro”<sup>61</sup>.*

A antropóloga Yvone Maggie (1992), ao analisar casos de feitiçaria levados aos tribunais no Brasil, destaca uma certa universalidade nas crenças em feitiçaria, ou na capacidade do outro fazer o mal, de forma indiscriminada, entre agentes da justiça e populares em geral. Ao comparar o caso local com os Azande, revela: “No Brasil, as coisas se passam da mesma forma. Qualquer um pode ir ao terreiro e fazer um trabalho para atacar um inimigo. O ataque é considerado um mal, uma maldade por inveja ou por ambição”. (1992, p. 26)

Como existe a crença na possibilidade de se fazer o mal, também há a confiabilidade de que pode reverter-se esse mal. Maggie destaca que a crença na feitiçaria é uma espécie de “teoria moral”, que norteia alguns aspectos da vida social; para os brasileiros, “olho grande é pior que feitiço”. Isto explica porque a benzedeadora diz atender “a todo tipo de gente”, todo tipo de gente que crê no poder do outro.

O rito da benzeção compreende não só a bênção ao aflito, antes de realizar o rito, a benzedeadora dirige-se ao consulente e pergunta o que o levou até ela, nesse momento de diálogo são explicitadas as queixas e um diagnóstico é construído, com base num prognóstico do

<sup>61</sup>

Referência aos dois olhos e as Três Pessoas da Santíssima Trindade – Jesus, Maria e José.

cliente e uma leitura de signos e interpretações da benzedeira; com a conclusão final são determinadas que tipo de bênçãos devem ser realizadas e são indicados tratamentos específicos, que podem compreender uso de ervas e remédios, simpatias e sequências de orações.

Grande parte dos diagnósticos recaem sobre o que aqui será chamado de patologias do olhar. Todas as benzedoiras do campo estudado diagnosticam doenças físicas, mentais, “*atrapalhos*”, “*falta de sorte*”, ou toda desordem nos termos de Montero (1985), como oriundos de “*olhado*”, “*olho gordo*”, “*olho grande*”, “*mau-olhado*” e “*quebranto*”. Esses diagnósticos são dados como parte de uma explicação que dá conta de compreender certos casos, que não abarcam uma explicação racional dos fatos cotidianos. Alberto Quintana (1999), no livro “A ciência da benzedura – mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise”, destaca que esse tipo de diagnóstico facilita a eficácia da bênção por dialogar com o repertório pré-existente do cliente, que já tem ciência dessas categorias patológicas do olhar (1999, p. 112). Como no relato de Dona Joana, abaixo, a mãe desconfia que o infortúnio da filha seja “*olho gordo*” da vizinha, a benzedeira confirma as desconfianças e promete que a bênção vai rebater os efeitos do “*olho gordo*” sobre a estudante:

*Esta menina que saiu agora daqui é estudante de medicina, tá definhando, só estuda e não vai bem ... a mãe disse que a vizinha vem perguntando se ela ainda tá na faculdade, pergunta ainda tá, porque quer que ela saia do curso...ela já desconfiava, eu confirmei: é o olho gordo da vizinha que atrapalha os estudos. Mais agora se Deus quiser, com a bênção ela vai continuar, vai começar ir bem, vai ficar fortinha e tudo vai dar certo.*

A finalidade do rito é a cura. Mas o diagnóstico que produziu o infortúnio, ou a doença, diz muito sobre a totalidade, faz parte do rito e parece ter relação com sua eficácia simbólica. Claude Lévi-Strauss cunha o termo “*eficácia simbólica*”, que nomeia o seu artigo sobre o tema, para dimensionar de que forma o simbólico produz eficácia nos ritos mágicos. Um dos principais componentes evidenciados pelo antropólogo é que o efeito final não está só no feiticeiro, mas no curado e na opinião pública: “Existe inicialmente a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da fé coletiva”. (2003, p. 194)

A clientela da benzedeira, em geral, acredita que o olhar é capaz de provocar o infortúnio, ou ao menos tem conhecimento dos termos relacionados aos males do olhar, pois seu diagnóstico não é questionado – jamais ouvi alguém discutir esses diagnósticos relacionados às patologias do olhar, pois são parte do repertório comum ao brasileiro de um modo geral. A constatação de que o que aflige a pessoa pode vir através dos olhos dos outros pode ser constatada pelos indícios apresentados e externados. E, muitas vezes, a constatação é feita através de oráculos, enquanto se benze.



*Figura 45: Formas indicam o diagnóstico*

Enquanto reza, Dona Madalena vai passando em volta do consulente uma pequena bacia de inox cheia d'água, junto a Nossa Senhora Aparecida que chama de “*minha santinha*” na mão esquerda e uma vela acesa na mão direita. Ao final da bênção, lê cada forma que a parafina formou para o cliente. A benzedeira sempre foi muito didática e explicou cada detalhe sobre as formas que apareciam na parafina, existem muitas variações possíveis, mas as associações às síndromes do olhar estão em quase todos os diagnósticos. As formas indicam qual seria o mal associado, na explicação de Dona Madalena: círculos muito arredondados ou um único círculo grande “*olho gordo*”, formas mais ovaladas “*olho grande*”, muitas bolinhas “*mau olhado*” e “*parafina preta é coisa ruim*”. Na fotografia<sup>62</sup> acima, a pessoa benzida tinha muito “*mau olhado*” em função do excesso de bolinhas e alguns pontos pretos. Quando se formam

---

<sup>62</sup> Esta fotografia é simbolicamente importante, para compreender a inserção da pesquisadora no campo, tema que será abordado no último capítulo, pois Dona Madalena neste momento estava ensinando o significado de cada forma, fez isto em todas as vezes que presenciei suas bênções. Vez ou outra pedia minha ajuda na interpretação da forma.

poucos desenhos é porque está tudo bem, tem pouco “*olhado*”. A leitura desses pontos é feita de forma icônica, ou seja, por um tipo de associação de semelhança com a forma que a parafina pode representar, além dos olhos também são vistas formas de casas, animais, pessoas, objetos, vermes, inflamações, mortes, afogamentos, entre outros. Dona Madalena diz ter antecipado um afogamento e um suicídio dessa maneira oracular, identificando as formas da parafina na água.

Dona Helena, já falecida, realizava um benzimento semelhante utilizando cera de abelha - derretida numa colher na chama de um fogão, ou com um isqueiro aceso embaixo da colher; quando a cera tornava-se líquida, era espalhada num copo d’água sob a cabeça do benzido, a cera retirada d’água é interpretada em função das formas que se formam no verso. Além de diagnosticar as patologias do olhar dessa maneira, também via o que teria provocado “*susto*” em crianças, identificando cachorros, bichos e outras formas. No interior do Paraná, na cidade de Irati principalmente, esse rito é comum e conhecido como “*derramar a cera*”. Em Campo Largo apenas Dona Helena benzia dessa maneira, foi ela quem explicou com mais detalhes qual a distinção feita entre as diferentes categorias das patologias do olhar:

Olhado é só olhar e achar bonito. Mau-olhado é quando  
olha, acha bonito e pensa o mal. Olho-gordo é quando  
olha, acha bonito e sente inveja”. Olho-grande é quando  
olha, acha bonito, sente inveja e pensa o mal.

Na classificação crescente de Dona Helena, um simples “*achar bonito*” pode influenciar negativamente aquele que foi admirado, enquanto a inveja e “*pensar o mal*” acarretam consequências mais graves. Impressiona a noção de que mesmo o sentimento positivo de “*olhar e achar bonito*” produza efeitos negativos, isto significa que então o “olhar” é sempre de alguma forma mal ou negativo, já que o “*olhado*” não beneficia aquele que foi achado belo. Olhar é poder. Dona Helena nunca se deixou retratar, dizia que ficou doente depois que uma fotografia sua saiu no jornal e colocaram “*olho gordo*” no seu sucesso profissional da bênção através da fotografia.

Seu Abranches benze utilizando um copo d'água, em cima do cliente, derramando gotas de vela enquanto reza. Mostra a seus clientes a parafina que interpreta também como formas de casas, objetos, pessoas e olhos.

A música “Eu Tá Vendo No Copo”, do cantor carioca Noriel Vilela, inserida no início deste subcapítulo, pode indicar o quanto tal prática adivinhatória através do copo com água é usual no Brasil. Nos três casos acima citados, o benzimento compreende a bênção em si e o diagnóstico de formas oraculares, quando invariavelmente identifica-se “*olho gordo*”, “*olho grande*”, “*mau-olhado*” e “*olhado*”. Ao mesmo tempo em que as formas “*saem*” na água, é como se estivessem sendo retiradas do próprio consulente; após a bênção, lhe é revelado o mal do que era acometido e agora foi eliminado.



*Figura 46: Este tipo de bênção oracular pode ser feita em retratos sem a presença do consulente.*

O diagnóstico das patologias do olhar também pode ser feito de forma sensitiva, quando a benzedeira olha para o cliente ou quando coloca as mãos sobre ele e “vê”, muitas vezes prontamente indica o olho mau do outro.

Os bebês parecem ser especialmente suscetíveis ao poder dos olhos, pois a expressão “*quebrante*” é utilizada para nominar a patologia infantil colocada pelos olhares de admiração, em geral dos pais e de parentes próximos. É identificada por uma série de sinais que a criança apresenta<sup>63</sup>. Câmara Cascudo, em seu Dicionário de Folclore (1996), define “*quebranto*” como fascinação. Na explicação das benzedeiras, que tratam principalmente crianças, é um mal de admiração “*colocado*” pelos pais quando veneram os próprios filhos. Certa vez, Dona Victoria, enquanto benzia encantada com o bebê, murmurava: “*Ai Meu Deus, eu mesma tô benzendo, eu mesma tô colocando*”. Se “*coloca quebrante*” simplesmente ao achar a criança bonita, as consequências não são propriamente males, mas incômodos: podem aparecer no cabelo arrepiado, na agitação durante o sono, em dormir com os olhos semicerrados. As benzedeiras não falam sobre o porquê do “*quebrante*”, mas é provável que seja uma forma de regular o orgulho dos pais diante dos bebês. Dona Victoria diz que, até mesmo o seu filho homem usava fitinhas vermelhas no cabelo para prevenir quebrante. De acordo com Liliana Porto (2007), no Vale do Jequitinhonha, benzer os bebês é recomendado para mantê-lo livre do quebranto e um dos principais fazeres das benzedeiras, que as tornam essenciais para a comunidade:

O hábito de benzer periodicamente o bebê é também uma prática importante na garantia de seu bem-estar, e [...] um estímulo para que várias mulheres ingressem no mundo das curas – o que faz delas pessoas fundamentais na comunidade. (2007, p. 176)

O que as crianças desejam através do seu olhar também pode ser nocivo para elas, “*provocando suas bichas*”<sup>64</sup> - quando veem determinados alimentos e ficam com vontade, ou quando querem certos brinquedos e não são atendidas, as crianças podem adoecer. Por isto, é comum que as benzedeiras recomendem às mães que escondam dos filhos, não os deixando ver, aquilo que não lhes é permitido comer, ou não deixem que “*fiquem com vontade*” de alimentos

---

<sup>63</sup> Descritos no capítulo anterior.

<sup>64</sup> Patologia explicada no Capítulo 1.

que desejaram. “*As bichas*” despertadas pelos olhos infantis causam febres, diarreias, choros e incômodos em geral.

As patologias do olhar extrapolam o mágico, religioso, mítico e espiritual. No caso brasileiro, como vimos em Mello e Souza, estão bastante arraigadas na sociedade, sendo comum recorrer à proteção contra maus olhos. Isso faz com que os diagnósticos das benzedadeiras sejam muito bem compreendidos pelos clientes, que não buscaram precaução e agora desejam suplantam o olhar invejoso que receberam.

Acreditar em olho gordo, só para citar apenas uma das patologias, significa atribuir capacidades mágicas aos olhos e crer ser possível interferir na realidade através de um instinto, ou da mente; significa também acreditar ser a inveja um sentimento destrutivo que pode ser materializado por meio do olhar. Com isto, e diante das ideias do senso comum, poderíamos dizer que “*olho gordo*”, “*olho grande*”, “*mau-olhado*” e “*quebrante*” seriam crenças tradicionais, antigas e interioranas, mas elas se fazem presentes em nossos dias, à sombra da crença na “*inveja, no agourento, no seca-pimenteira*”. Basta um olhar mais atento para o uso de amuletos, no comércio, nas casas e a recorrência do uso de plantas às quais se atribuem as características de serem antídotos para os olhos maus, como guiné, arruda, pimenteira e principalmente a espada-de-são-jorge. Colocadas em vasos, ao lado das portas, indicam a crença do dono da casa de que os “outros” podem ser responsáveis pelo seu fracasso.

A espada-de-são-jorge é utilizada de forma simpática devido a sua forma - como uma espada que corta o mau-olhado, ou melhor, o inimigo, assim como São Jorge matou o dragão. Jung destaca que simbolismos associados às espadas são recorrentes, desde os alquimistas, e o significado associado a elas seria “*occidit et vivificat*” – mata e dá a vida (1985, p. 34). Na concepção junguiana, o inconsciente coletivo sempre representa um microcosmo (1985, p. 44); mais do que religiosidade ou misticismo, a planta conota a crença na inveja, no olhar malfadado do outro e nas consequências que o mau agouro pode trazer à vida cotidiana.

Nas ruas, outro fato cotidiano pode ilustrar como certas crenças permanecem em face de suposta racionalidade e objetividade do homem urbano. Os carros são um dos signos da modernidade, possuí-los, dependendo da marca e do modelo, significa, para o brasileiro, símbolo de status, riqueza e sucesso, um objeto considerado digno de ser invejado. É muito



comum ver carros circulando com fitinhas vermelhas amarradas nas placas, nos para-choques, ou nos retrovisores, um preventivo para que os olhares alheios “quebrem” o carro. O significado da fita vermelha supostamente tem relação com a religiosidade afro do no candomblé, na figura de Ogum, sincretizado em São Jorge, o guerreiro, o que muitas vezes não é conotado pelo usuário. No catolicismo oficial existem bênçãos feitas por padres, ou freis, dirigidas aos automóveis.

O medo dos efeitos nefastos do olhar alheio não é mencionado ou focado no cotidiano, não é explicitado nos discursos, mas a proteção contra ela indica que a crença permanece. As fitinhas e as espadas-de-são-jorge poderiam sugerir, a um analista mais desavisado, que as crenças nas maldições dos olhos são apenas reminiscências das tradições. Os amuletos para olho gordo parecem mais dotados de sua finalidade, do que propriamente conotados pela crença; como sugere Leach (1976). Ou ainda pode-se dizer, hipoteticamente, que esses amuletos são consumidos, da mesma forma que os produtos são consumidos, mais pela imagem da prevenção do que pela crença.

Além disso, a publicidade, o meio de maior incidência visual a que estamos sujeitos nas cidades, recorre, segundo Beger (1999), ao fascínio, para despertar a inveja por meio de fotografias, para criar necessidades de consumo nos passantes, ou seja, também utiliza as categorias do olhar.

Com isso, parece muito fácil ao homem contemporâneo tentar rebater o mal que possa vir através do olhar. As tais patologias do olhar, portanto, talvez sejam a materialização do imaginário de uma sociedade que crê tanto nas aparências quanto em seus olhos:

Falamos em amor à primeira vista, sem que nos preocupe havermos, assim, atribuído poder mágico aos olhos, poder em que acreditamos se falarmos em mau-olhado. (CHAUÍ, 1988:31)

Então, através duma “breve olhadela” é possível compreender o lugar da aparência, os valores sociais ditados ligados à extensão do sentido da ideia de olhar e desejar. Tudo isso para dizer que, enquanto inseridos numa sociedade, na qual a imagem ultrapassa o seu caráter representativo, seu valor inicial, transmutando-se num mediador que possibilita a transformação do real, assim como a magia, conforme sugere Rocha (1985), a crença nas

patologias do olhar e nos amuletos de proteção contra elas se fundamentam, e até aparentam ser, criação do moderno, mas apenas parecem, pois Cascudo diz ser essa uma das mais antigas e universais crenças. Mauss faz a mesma sugestão: “Em toda parte há pessoas cujo olhar vivo, nervoso, pisco e falso, o ‘mau-olhado’, em suma, faz com que elas sejam temidas e mal vistas” (2003:64).

Na tese de doutorado “Paradoxos da modernidade: a crença em bruxas e bruxaria em Porto Alegre”, Suzana de Azevedo Araújo, diz que, na Ilha Pintada, anexa à cidade, a crença em bruxas por vezes confunde-se às patologias do olhar, pois o poder da bruxa também vem dos olhos.

O olhar é a expressão do desejo que pode atuar de longe, num simples observar, admirar ou desejar. O sentido atua no lugar do desejo de forma metonímica. Interferir na realidade ao olhar, coloca o sentido no lugar todo, olhos apenas veem e desejam. A parte toma o lugar do todo, mas a substituição é feita por termos imagéticos, por crermos mais em nossos olhos do que nos outros sentidos.

Nesse contexto, as benzedeiras têm um importante papel, pois detêm o poder para reverter as patologias do olhar, isto explica grande parte de sua procura, já que, como demonstramos anteriormente, a crença no olhar é comum e recorrente. E assim a afirmação de Mauss continua muito propícia a este cenário: “A força mágica do desejo é tão consciente que uma boa parte da magia consiste apenas em desejos: a magia do mau-olhado [...]” (MAUSS, 2003, p. 163)

Percebe-se, portanto, que os fundamentos levam, no campo estudado e do objeto focado, a crer nos poderes do olhar e se desdobra em questões relativas à imagem, pois se o olhar é poder, objetos como imagens e fotografias, representações que têm por finalidade tornar visível o não mais o visto, ou ausente, revestem-se também de poder por extensão ao sentido do olhar.

## 2.2 IMAGEM. CRISTIANISMO E CATOLICISMO POPULAR

A ideia de representar a si próprio e à natureza acompanha o ser humano, sendo que uma das primeiras técnicas e utensílios criados foram aparatos para a figuração, como pós e pigmentos para o desenho. As primeiras representações conhecidas são as pinturas nas cavernas, esses desenhos não eram meramente figurativos e talvez tivessem intenção mágica. Os antepassados considerados comuns a todos os homens, pelo evolucionismo, já acreditavam que possuir a representação significava possuir o representado. Na interpretação do historiador da arte Gombrich, as representações nas cavernas tinham a função mágica:

[...] Parece que esses caçadores primitivos imaginavam que, se fizessem uma imagem da sua presa e até a espicaçassem com suas lanças e machados de pedra os animais verdadeiros também sucumbiriam ao seu poder (1999, p. 56)

A relação entre fé e imagem remonta à invisibilidade das deidades. Ser um crente pressupõe acreditar no impalpável, no intangível. As representações, a escultura e a pintura, em princípio, têm a função de tornar visível aquilo que não se pode ver originalmente. Como sugere Challaye:

O mundo do primitivo é feito de imagens, sempre tomadas como realidade, sejam elas recebidas durante a vigília, ou animem o sono, ou seja, evocadas a título de presságio, ou correspondam a antigas tradições (1962, p. 22).

Durkheim considera que no totemismo, no próprio nome está expresso o sentido da representação:

Mas o totem não é apenas um nome; é um emblema, um verdadeiro brasão, cujas analogias com o brasão heráldico foram frequentemente assinaladas. [...]. Scoolcraft exprime-se nos mesmos termos sobre os totens dos índios da América do Norte: “O totem”, diz ele, “é na verdade um desenho que corresponde aos emblemas heráldicos das nações civilizadas e que cada pessoa é autorizada a portar como prova da identidade da família à qual pertence” [...] (1996, p. 107).

Poderíamos dizer então que essas manifestações religiosas precisam de imagens e delas constituem-se. Essa profusão imagética presta-se não só à adoração, como a representar os mitos e traduzir visualmente as imagens textuais.

O Cristianismo, em sua origem, proibia a representação, por crer que o divino não pode ser copiado, tampouco adorado em outro estado que não o etéreo. “Se pretende representar a natureza divina, o que é evidentemente absurdo, isso suporia que a carne foi absorvida pela natureza divina e ele cai no monofisismo igualmente condenado” (BESANÇON, 1999-2000, p. 34). O catolicismo dobrou-se ao iconoclasmo, já o judaísmo, o islamismo e as igrejas protestantes e evangélicas até hoje não permitem as imagens:

O cristianismo nasceu no seio de uma Aliança que comportava, como ponto constitucional essencial, proibição absoluta das imagens, não importa de que tipo fossem, ainda que obtidas por acaso. Os cristãos, durante os primeiros séculos, não se consideram dispensados do segundo mandamento, e toda vez que no decorrer dos séculos seguintes se ergueu uma inquietação sobre a liceidade das representações artísticas, o “não farás imagens entalhadas nem qualquer representação das coisas que estão no alto nos céus, que não estão aqui na terra” retornou em sua trovejante majestade. Os artistas confeccionavam ídolos diante dos quais os mártires eram condenados, razão pela qual Tertuliano lhes recomenda, se querem converter-se, que mudem de ofício. (BESANÇON, 1999-2000, p. 31)

Aceitar adoração a imagens aconteceu no cristianismo como uma estratégia de assimilação e difusão, as imagens tinham papéis centrais na religiosidade popular: “Ademais, o gosto pelas imagens, pelas representações materiais enseja a superstição. Um sentimento elitista nas classes altas desacredita os suportes ingênuos da piedade popular. Ela se agarra ao culto em espírito e em verdade, despreza as mediações e quer atingir diretamente o divino”. (BESANÇON, 1999-2000, p. 31)

Mircea Eliade afirma que a origem desses símbolos está em rituais pagãos greco-romanos, ressaltando também imagens, figuras e temas mitológicos utilizados pelos autores cristãos: “A cristianização das camadas populares da Europa fez-se, sobretudo graças às imagens. Elas podiam ser reconhecidas em todos os lugares, bastava apenas valorizá-las, reintegrá-las e dar-lhes nomes novos”. (1991, p. 176)

A imagem é recurso de apreensão das religiões, permiti-las significou acesso às camadas iletradas, facilidade de ostentação e culto, assim como atraiu pagãos e adentrou cultos domésticos que as utilizavam em profusão.

Assim as representações de santos e Jesus foram permitidas. A Igreja Católica tornou-se uma incentivadora da perfeição na representação figurativa: Fra Angelico foi um dos primeiros pintores a fazer estudos de perspectivas ao retratar cenas cristãs e santos oficiais. O Renascimento italiano, momento em que os pintores elaboram uma representação muito convincente do real com seus pincéis, teve a Igreja como mecenas, que contratava artistas para pintarem santos e cenas bíblicas no interior das igrejas. “É interessante notar que isso ocorra, pois, a partir da Renascença, houve uma aproximação com os seres carnaís, isto é, representa-se Cristo e a Virgem como figuras humanas, no tempo em que viveram na terra”. (SCARANO, 2004, p. 78)

Assim os interiores das igrejas católicas passaram a ser verdadeiros laboratórios de experimentações para artistas iniciantes incentivados pelos sacerdotes, ou a consagração para os pintores já populares. De acordo com Geertz, religião, adoração e fé pertencem ao social: “De modo mais direto, como quer que Deus seja ou deixe de ser – vivo, morto ou simplesmente convalescente -, a religião é uma instituição social; a adoração, uma atividade social; e a fé, uma força social”. (GEERTZ, 2004, p.32)

Considerar a adoração como uma atividade social, conforme Geertz, torna as representações de santos, deuses e entidades, ações diante das imagens, menos abstratas e mais palpáveis, ou seja, mais ativas socialmente; basta pensar, por exemplo, no que seriam as procissões sem as imagens dos santos a quem são dedicadas.

Posteriormente à Renascença, o Catolicismo consolidou-se como uma religião de estética imagética, refletindo assim na religiosidade trazida pelos portugueses aos brasileiros já na sua chegada. As igrejas, oficialmente lugares de cultos e orações, foram assim abarrotadas de pinturas e estátuas, como forma de apreensão, unificação e adoração.

De acordo com Scarano, os padres e a Igreja tornaram-se permissivos e tolerantes depois do Concílio de Trento, que ocorreu entre 1545 a 1563, e permitiu um afrouxamento dos dogmas até então vigentes na Igreja Católica como forma de conter a

proliferação do Protestantismo; a partir daí, a Igreja tornou-se mais permissiva com as práticas mágico-religiosas: “O Concílio de Trento, ao lado do formalismo do culto oficial, muito rígido, manteve inúmeras características de uma religiosidade popular, tais como romarias, procissões e culto aos santos, populares no Brasil”. (SCARANO, 2004, p. 30)

O desejo de estar próximo, adorar constantemente o objeto de sua fé e ainda exibir e reiterar aos outros suas crenças, tornou comum a presença de altares nas casas católicas no Brasil, contendo principalmente altares com imagens de santos. “Assim, para população em geral, o modelo das figuras devotas eram as imagens esculpidas, quer fossem ricas ou bastantes simples. Diante delas rezava-se o terço vespertino, prestava-se culto, encaminhavam-se os pedidos” (SCARANO, 2004, p. 76).

Se as estátuas eram reservadas à imobilidade do altar, as artes gráficas e seu poder de reprodutibilidade fizeram com que as imagens pudessem ser carregadas sempre junto ao devoto e que ainda viessem acompanhadas de outras referências: “Se, no entanto a imagem esculpida constituía a representação mais usual das figuras celestes, aquelas pintadas podiam ser vistas e conhecidas pelas de telas, pelos breviários, por outros livros e pelos *santinhos*, a maioria de procedência europeia”. (SCARANO, 2004, p. 76)

A religiosidade brasileira, apesar de oficial e pronunciadamente Católica, caracterizou-se desde seu principio pela formação híbrida, ora com jesuítas introduzindo catolicismo aos índios, ora com a chegada de degradados acusados principalmente de feitiçaria, ora com africanos de várias matizes sincretizando seus cultos em busca de tolerância, produzindo desse modo uma religiosidade popular marcada pelo multiculturalismo. É interessante notar em meio a essa miscelânea que a Umbanda, religião criada no Brasil, genuinamente brasileira, mescla todos os elementos citados acima, com uma quantidade de imagens que só a junção poderia possibilitar, pois nem na Igreja Católica, no Candomblé, ou no Centro Espírita vê-se o uso de tantas imagens:

As religiões populares no Brasil têm sido intensamente visuais. Excetuados os episódios de repressão policial contra as culturas africanas (o candomblé, a capoeira), em que as práticas tiveram que se disfarçar no interior de outras formas culturais sancionadas pela lei ou pela tradição. Desde a Conquista, as práticas religiosas sempre tiveram intensa visualidade. E o visual parece ter estado associado não só à teatralidade da relação com os catecúmenos. A colonização foi também colonização visual, colonização do olhar dos povos subjugados (MARTINS, 2008, p.93).

Nas festas religiosas brasileiras é possível perceber que a função da imagem não é unicamente de culto e adoração a distância, pois um dos pontos altos de romarias e procissões é tocar as imagens de santos, ou beijá-las. A representação é dotada dos elementos sagrados atribuídos ao próprio santo e tocá-las significa entrar em contato com o próprio sagrado a fim de absorvê-lo de alguma maneira, não apenas adorá-lo. Assim o papel das imagens na religiosidade popular ultrapassa a lógica do ver e reveste a representação de poder emanar o representado, ou exercer a função daquele que representa.

## 2.3 OS ALTARES

Como enunciando no capítulo anterior, para iniciar-se como benzedeira é necessário construir um altar. Todas as benzedadeiras de Campo Largo possuem um, repleto de imagens, é diante dele que realizam as suas práticas, considerando aquele o seu lugar de devoção e culto. Os altares das benzedadeiras são o lugar onde elas colocam todo e qualquer objeto que remeta ao sagrado, ou seja, ressignificado, para isto, diante dele se prostam para orar; é ali também que realizam as suas bênçãos. A maioria dos objetos nos altares são ganhos, a quantidade deles para elas tem relação expressa com seu “*poder*”, “*força*” e tamanho de sua fé, além de visualmente simbolizarem certas coisas não verbalizadas, como o sincretismo religioso jamais admitido verbalmente.

Nas religiões afro-brasileiras diz-se instalar, o ato de colocar uma imagem num altar “instalar”. A partir do momento em que a imagem é instalada, ela é dotada de desejos e vontades, precisa ser constantemente alimentada e referenciada com oferendas de sua preferência. No catolicismo popular, a imagem arranjada no altar deixa de ser a mercadoria que foi comprada, torna-se o santo particular, recebe agrados aos seus pés e a sua volta. Frequentemente se estabelece uma relação de afeto íntimo com a estátua, se direcionando a ela sempre com o pronome possessivo “*minha*” ou “*meu*”, por exemplo, “*Minha Santa Paulina*” ou “*Meu Santo Expedido*”, tomando a imagem além do próprio referendo e a personalizando:



*Figura 47: Altar de Seu Abranches*



*Figura 48: Altar de Diva*



Todas as benzedadeiras pesquisadas têm um altar; mesmo aquelas que não possuem em suas casas um cômodo reservado para suas atividades de cura, o altar está lá sinalizando o lugar onde acontece a bênção dentro da casa. Dona Margarida, Diva, Marli, Dona Joana, Dona Emília, Seu Sebastião, Seu Abranches têm um consultório. Dona Idalina, Dona Verônica e Seu Darcy benzem nos seus quartos. Dona Madalena, Dona Rosa, Dona Isaura, Dona Victoria benzem na sala. O consulente é trazido para a sala, ou para a intimidade do quarto, mas nunca para a cozinha, supondo assim que o altar deva ficar num lugar nobre ou íntimo, não na área de trabalho da casa, a cozinha.

Os altares são diferentes entre si, em alguns é possível notar a presença do Padre Marcelo Rossi, São João Maria, bíblias, cruzes, rosários, fitinhas; o componente principal e dominante são as imagens dos Santos Católicos. Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil está em todos os altares, quase sempre ao centro, com uma imagem em geral maior que as outras, a devoção à santa negra é insuperável.



*Figura 49: Antigo altar de Dona Idalina*



*Figura 50: Imagens de santos misturam-se a flores feitas com papéis de ovos de Páscoa e laços de buquês de flores.*



*Figura 51: Toalhas de crochês e arranjos de fuxico.*



*Figura 52: Lembrança da Primeira Comunhão de Dona Idalina, há mais de 80 anos; ao fundo crachás de participação em eventos religiosos.*

O altar da benzedeira Dona Idalina tem muitas imagens. Até o final de 2008, encontravam-se estátuas de gesso, laçarotes de arranjos de floriculturas, desenhos e figuras de santos eram presos às paredes, onde frases também eram escritas, junto a embalagens de ovos de Páscoa, toalhinhas de crochê numa composição estética admirável.



*Figura 53: O altar atual com os mesmos elementos agora dispostos numa estante de metal.*

Como toda a casa passou por reformas, as filhas da benzedeira acharam por bem “*ajeitar*” o altar e colocaram todos os objetos compactamente dispostos numa estante de ferro; lá continuam o “*santinho*” que ganhou por ocasião da primeira comunhão há mais de 70 anos e os retratos de São João Maria dispostos de uma forma mais padronizada, seguindo os conceitos das filhas da benzedeira.



*Figura 54: Maria Bueno*

Dona Idalina conta que certa vez viu no Cruzeiro do Cemitério uma estátua da Santa Maria Bueno<sup>65</sup>; como ela não tinha uma imagem da santa popular resolveu levá-la para seu altar; ao chegar a casa, as filhas a repreenderam por considerarem que “*não presta ter coisas de cemitério em casa*”. Ainda tentando argumentar que a imagem não tinha dono e que ela cuidaria da santa em casa, devolveu a estátua ao cemitério. Recentemente percebi uma Maria Bueno no altar de Dona Idalina, ela diz não saber como foi parar ali, e diz: “*Você pode considerar que são estátuas, mas para mim são de verdade, é por isto que eu falo com elas*”.

Então, para Dona Idalina, possuir a estátua é estar ao lado dos santos de sua devoção que atendem aos seus pedidos, assim como São João Maria o fez através de seu retrato. A representação do santo atua simbolicamente porque está sendo tomada como ele próprio num sentido metonímico estendido, pois não é mera parte, é o todo milagroso que se pode adorar ou conversar ali mesmo no altar aos pés de sua cama.

---

<sup>65</sup> Santa não canônica curitibana, que tem lugar de seu culto no Cemitério Municipal; foi santificada popularmente após morte violenta.





*Figura 55: Altar de Dona Madalena sobre a mesa da cozinha*



*Figura 56: Altar de Dona Margarida na sala de atendimento*

Dona Margarida tem imagens espalhadas por toda casa, na cristaleira da sala próxima à TV, sempre ligada na Rede Vida<sup>66</sup>, na cômoda ao lado de sua cama, até mesmo em cima da mesa da cozinha estatuetas convivem com açucareiros e outros utensílios, além do altar do seu quartinho de benzer (acima).

A benzedeira conta a história de cada imagem, de quem as ganhou, se foram recebidas em forma de graça; ela constantemente dirige-se aos seus santos, reclama ajuda e proteção, mas gosta mesmo é de contar sobre a visita de um padre: *“Eu fiquei feliz, o padre de Aparecida veio aqui, veio me ver e disse que minha casa parecia uma Igreja”*. Para atestar sua sanidade octogenária, Dona Margarida diz que tem um livro com imagem de todos os santos e reza toda noite para todos, um a um seguindo as imagens: *“Tem tudo, São Jorge, São Sebastião eu rezo para tudo”*. A história da vida dos santos é contada quando se referem a sua imagem, os símbolos em torno deles são interpretados. Dona Margarida olha o desenho de Santa Luzia e conta que foi curada por ela, pois estava cega *“Tinha formiga comendo meu zóio por dentro”*, diz que é por isto que a Santa segura os olhos nas mãos.

A proximidade com os santos se dá pela visibilidade das estátuas, também porque devido ao seu *“dom”*, consideram-se próximas ao divino, assim como são os santos. As especialidades de cada um são também ressignificadas no catolicismo popular:

No cristianismo, santos das mais diversas origens e épocas tiveram fama como curadores e alguns cuidam especificamente de problemas determinados, como São Brás, da garganta, São Roque, da peste, Santa Luzia (aliás muito cultuada nas antigas igrejas mineiras) dos males dos olhos e assim por diante. (SCARANO, 2004, p. 53)

Poderíamos enumerar tantos outros, como por exemplo, São Onofre, curador das doenças relacionados ao consumo de álcool. Segundo Florestan Fernandes: *“Este santo interfere contra feitiçarias, o mau-olhado, os bruxedos, os maus espíritos etc. Disse-me um informante que este santo bebe pinga e por isso é uso manter um copo de pinga diante de sua imagem”*. (2004, p. 452)

---

<sup>66</sup> Canal de TV a cabo católico, parte de sua programação é dedicada à transmissão de missas.

Os santos são humanos que, em geral, por uma vida de sofrimento e abnegação ao outro, se divinizaram, localizando-se assim entre o humano e o divino, próximos a ambos, portanto os “mediadores” ideais, assim como são “mediadoras” as imagens. Entender santos, estátuas e benzedeiros como mediadores está baseado na noção de mediação de Gilberto Velho: como “troca, comunicação e intercâmbio” (2001, p. 9). A estátua do santo dá visualidade à comunicação com ele.



*Figura 57*

As imagens dos altares também têm funções práticas. Dona Madalena utiliza sua imagem de Nossa Senhora Aparecida para benzer, sempre com a santa de plástico à mão a estátua é balançada como se aspergisse bênçãos em direção ao consulente, como se com tal ato desprendesse da estátua o elemento capaz de abençoar, revestindo a imagem de poderes simbólicos que podem ser transferidos ao consulente, garantindo eficácia às suas práticas.

O campo da religiosidade popular é das imagens, sejam elas literais ou na forma de representação. O catolicismo apropriou-se do uso de imagens para apreensão e adoração, e a religiosidade popular trouxe para dentro das casas as representações como elemento de proximidade, rito e oração, exemplificado nos altares das benzedeiros.

## 2.4 SÃO JOÃO MARIA E SEU LUGAR NO ALTAR



*Figura 58: São João Maria no altar de Dona Madalena*

As benzedeiras estão sempre às voltas com o retrato de São João Maria, esse é um dos poucos elementos que caracterizam algo comum entre elas<sup>67</sup>. Assim o santo popular, as narrativas em torno dele e o seu retrato são um elemento de construção de identidade entre as benzedeiras, que utilizam suas memórias com o santo não-canônico como suporte, mais do que a hereditariedade de um aprendizado familiar. As histórias que circulam sobre João Maria, pertencentes a um passado recente, são uma âncora para legitimar processos ritualísticos de cura popular, o dom, visões, aparições e as ressignificações da fotografia, empregadas em diferentes contextos por benzedeiras que jamais se conheceram. Devido a estas características torna-se difícil fragmentar as histórias de cada uma, pois a relação com João Maria é o elemento de cruzamento das histórias pelos aspectos ritualísticos, iniciáticos e constitutivos das benzedeiras.

---

<sup>67</sup> Em 2010, realizei uma pesquisa sobre a presença do retrato de João Maria nos altares de benzedeiras em cidades do Centro-Sul do Paraná e Norte de Santa Catarina, através da Bolsa Funarte de Produção Crítica sobre as Interfaces dos Conteúdos Artísticos e Culturas Populares. A pesquisa de campo até então mostrou que o retrato é comum em toda a Região.



Na primeira parte, a história oficial será contada por meio dos referenciais da pesquisa bibliográfica. Em seguida, estabeleço uma linearidade cronológica, ou seja, parto da primeira história que ouvi, desenvolvendo a partir dela colagens dos temas surgidos na bibliografia, tentando dar ao próprio texto a forma de uma colcha de retalhos, que vai apoiando histórias do imaginário popular às histórias das benzedadeiras, cosendo este *patchwork* com a teoria. Os retalhos não se ligam de forma linear, não são em forma de quadrados que se prendem apenas por um dos lados formando um contínuo, mas são de formas geométricas variadas podendo ser colados a outros por todos os lados de forma descontínua.

Há dificuldades em construir um texto acadêmico que consiga privilegiar as várias facetas oferecidas pelo campo, a teoria e os diferentes tipos de história sobre João Maria. Há uma história, que poderíamos chamar de “oficial”, contada por historiadores – acadêmicos e diletantes, antropólogos, jornalistas e cineastas - atreladas sempre ao passado e à Guerra do Contestado. E há história oral contada pelas benzedadeiras que não menciona o Contestado; é a história familiar das próprias benzedadeiras. Conciliando essas perspectivas percebi que as narrativas das benzedadeiras não agem como simples memórias e sim como legitimadoras dos seus feitos e práticas. Da maneira como se desenha a pluralidade da temática São João Maria, portanto, serão privilegiados os aspectos contemporâneos do culto a João Maria neste campo, onde é cultuado, ouvido, incorporado e faz milagres.

#### **2.4.1 Os monges na história oficial**

João Maria é conhecido na história do Sul do Brasil como um peregrino que circulava por essas paragens a cerca de um século atrás. A Região era povoada pelos índios Guarani, Xetá, Xoclen e Kaingang. De acordo com Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 59), apesar da proibição da escravidão indígena, no século XVII grande parte da população local foi

“reduzida<sup>68</sup>” ainda nesse período, por Bandeirantes paulistas, fazendeiros e “bugreiros<sup>69</sup>”, a fim de dilacerar suas fronteiras. No século seguinte, (XVIII), a passagem das tropas encarregou-se de ainda mais matança, a mesma mão que dizimava também se misturava aos locais: “Não são poucas as famílias caboclas que se formaram a partir da caçada de um peão que pegou a mulher no mato, como bicho”. (MACHADO, 2004, p. 59)

As figuras hoje exaltadas na história paranista, os Bandeirantes e Tropeiros, produziram tensões constantes em relação ao “outro”. Esses personagens de passagem não trouxeram apenas influências positivas como as exaltadas pelo folclore, mas dificultaram a existência dos habitantes dessas paragens.

Essa população chamada de bugre, cabocla, ou sertaneja via-se exposta aos males terrenos, sem representantes oficiais, tendo no seu semelhante seu algoz, restando a eles a espera pela ajuda divina, prometida pela catequização católica. Os especialistas domésticos de cura eram referência espiritual e mágico-religiosa:

Como em tantas outras partes do Brasil rural, havia ali nas vilas, nos arraiais, no meio dos latifúndios pastoris ou nas posses que escondiam no âmago das florestas, um número proporcionalmente enorme de curandeiros, benzedores, mandraqueiras, entendidos, puxadores de reza, adivinhos, penitentes, capelães leigos. Em outras palavras abundavam os especialistas para o controle sobrenatural, mágico ou religioso, de diversas atividades humanas ou fenômenos da natureza [...] Uns se dedicavam mais a atividades religiosa, outros a práticas mágico-medicinais; uns eram peritos na cura do gado; outros em determinadas doenças dos homens, ou em propiciar sorte ou azar. (QUEIROZ, 1977, p. 53)

Segundo os estudiosos do messianismo, como Maurício Vinhas de Queiroz (1977), esse cenário favoreceu o aparecimento de figuras como os monges, peregrinos de carne e

---

<sup>68</sup> Menção à prática jesuítica de abrigar os guaranis restantes em abrigos chamados reduções. “Além de indígenas dos núcleos mais importantes, onde os Guaranis já estavam concentrados e “reduzidos” (vivendo em reduções), disciplinados por jesuítas, como o Guaíra (no Vale do Rio Paraíba) e o Tape (no Jacuí, Rio Grande do Sul), os paulistas aprisionavam outros, de diferentes nações, que iam encontrando pelo caminho. Os indígenas eram vendidos em São Paulo e nas capitanias vizinhas”. (MACHADO, 2004, p. 59)

<sup>69</sup> De acordo com Paulo Pinheiro Machado, os paulistas denominavam todos os indígenas do Tietê até o Rio Uruguai de bugres; bugreiros eram aqueles que os caçavam (MACHADO, 2004, p. 108).

osso que entrelaçavam o divino apreendido na catequese com a fé na natureza. O mais conhecido desses ganhou alcunha de santo pelo povo: São João Maria, que segundo os historiadores foram três ou mais e não um único homem:

O povo chamava todos os monges de João Maria. Não sendo João Maria não seria monge. Dissesse que se chamava Francisco ou Manuel e, talvez, como por encanto, a crença desaparecia. O nimbo da santidade diluía-se na impropriedade do nome (CABRAL, 1960, p. 164).

Sempre de passagem, como tropeiros e bandeirantes, os monges curavam com as plantas que estavam à mão, benziam manipulando o que ali existia, rezavam aos santos e profetizavam de forma política, anunciando o que o pobre homem do sertão queria ouvir.

Esse tipo de formação histórica, social, política e religiosa do Sul do Brasil deixou marcas no catolicismo popular da região, formando um eixo histórico religioso que se articula ainda hoje na experiência da benzeção com o rastro de São João Maria. Falando do contexto em que ocorre o Contestado, Queiroz afirma:

Ora, numa região e numa época em que os valores religiosos e mágicos perpassavam toda a ideologia, onde a religião possuía sentido tão pragmático que as roças eram benzidas e se acreditava curar pessoas rezando sobre as feridas, onde serviam inclusive para justificar desigualdades e legitimar a estrutura social existente, não há que estranhar tenha sido impregnada de crenças religiosas e misticismo a atmosfera explosiva e emocionalmente carregada que as tensões produziram (1977, p. 250).

Autores mais antigos como Oswaldo Cabral, contam a história dos monges atrelada à Guerra do Contestado. Outros insistem em analisar o movimento messiânico no Sul do Brasil como um erro, um movimento de homens bárbaros e que se deixaram levar por um ignorante, como o médico Aujor Ávila da Luz que, em 1952, lança seus escritos sob o título: “Os fanáticos – Crimes e Aberrações da Religiosidade dos nossos Caboclos”. Maurício Vinas de Queiroz teve a oportunidade de pesquisar junto aos atores sociais presentes na Guerra do Contestado, que lhe ofereceram memórias.

A pesquisa de autores recentes, como José Fachel e Pinheiro Machado, da área das humanidades, tende a analisar o messianismo de forma mais relativista, destacando também os fatos sociais. A tendência de analisar sob a ótica do progresso e desenvolvimentismo de alguns jornalistas se esvai quando, recuperando a história, percebemos a relevância do problema fundiário no Brasil, a necessidade de líderes para um povo que se via “abandonado” sob a “Casa Verde”<sup>70</sup> vendo seu modo de vida ser extinto.

São, como dissemos, três os monges reconhecidos pela história oficial como peregrinos nas paragens do Sul do Brasil, entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Um primeiro, chamado João Maria d’Agostim chegado da Itália ao Brasil em 1844, de profissão declarada “solitário eremita”, “barbudo e de vestes pretas, alimentando-se unicamente de frutas” (Fachel, 1995, p. 15), percorreu o caminho dos tropeiros a partir da sua chegada:

As lendas começaram a nascer; os milagres operados por sua interseção a se multiplicar; as suas pregações ter mais vida; os patuás, invocando seu nome, a se difundir profundamente; os cruzeiros, levantados por suas mãos escarnadas, a ser objeto de devoção sertaneja. Tornou-se, enfim, por esta estranha ‘canonização’ (grifo meu), o padroeiro do sertão catarinense: o ‘São João Maria!’ (LUZ, apud Thomé, 1997;51).

De acordo com os historiadores, quando esse monge desapareceu, outro tomou seu lugar, como um “desdobramento”, segundo Fachel (1995, p. 48). O segundo João Maria divergia politicamente do primeiro, declarando-se monarquista, dizia ser a República um dos sinais do fim dos tempos. Tomou parte na Revolução Federalista ao lado dos maragatos (federalistas opositores aos republicanos), também praticou o curandeirismo:

Em todo o caso, por ocasião da proclamação da República, o Monge João Maria estava em plena atividade, indo de uma localidade a outra na região serrana, curando doentes realizando cerimônias religiosas, inclusive missas, para que possuía uma caixinha com ‘livros santos’ e outros objetos de culto. A estas atividades, juntava a de conselheiro dos caboclos: trazia-lhes novas sementes para plantarem, assinalava aos que desejavam mudar de terras onde encontrar outras melhores (como profundo conhecedor de todo aquele sertão que percorria a pé) era o mediador em brigas e questões, manifestava-se favorável ou contrário aos diferentes chefes políticos locais, conforme era bem ou mal recebido por eles. (THOMÉ, 1997, p. 52)

---

<sup>70</sup>

João Maria dizia ser sua casa a “casa verde”, ou seja, a floresta de pinheirais típica da Região Sul.

Ou seja, além de ter uma atividade claramente política, congregava as características de profeta, curandeiro e líder religioso, numa mesma pessoa todas as lideranças. De acordo com Cabral, devido a essas características e diferenciais, é este, o segundo, o João Maria que recebeu alcunha de santo e que se deixou fotografar.

Este João Maria é que, na verdade, é o santo, o que é reputado como tal pelas nossas populações sertanejas, não o primeiro, cujos contactos com o povo foram muito rápido e fugazes. São destes as fotografias que correm – e não as de Agostini, que não as deixou de si; são deste os milagres que se contam, as lendas que se formaram. (CABRAL, 1960, p. 163)

O terceiro monge, José Maria de Jesus, foi o líder messiânico que organizou os sertanejos na Guerra do Contestado. Na época, os moradores da região tiveram suas terras desapropriadas para a construção da malha de ferro, com o objetivo de integrar o sul do país, quinze quilômetros de cada lado foram cedidos à construtora, deixando uma legião de sem-terras<sup>71</sup>. Dizia-se irmão do primeiro, era também um profeta curandeiro. Segundo Câmara Cascudo (1984), este monge andava acompanhado por um grupo de homens chamados “Pares de França” e por um grupo de mulheres chamado “Guarda das Virgens”: “O *Monge José Maria* possuía no seu arraial um grupo de caboclas para o serviço doméstico e íntimo do caudilho, inspirador e semi-religioso dos sertanejos do Contestado” (1984, p. 370).

José Maria foi morto numa investida de João Gualberto, também morto no mesmo combate, sendo as mortes o estopim para a Guerra do Contestado. Paulo Pinheiro Machado (2004) afirma que as virgens tiveram um papel importante na condução das atitudes dos caboclos e nas suas estratégias de guerra, como profetizas que recebiam mensagens e ordens de José Maria após a sua morte. A indicação para que os caboclos formassem uma comunidade em Taquaruçu, Santa Catarina, veio através da virgem Teodora, que também recebeu indicações de curas. Em Caraguatá, outro reduto sertanejo, era a virgem Maria Rosa quem recebia as mensagens do monge e definia as estratégias de guerra:

---

<sup>71</sup> Os integrantes do Movimento Sem Terra da região apontam o episódio como início do movimento, fato que se reflete nos nomes de acampamentos, brigadas e assentamentos chamados “Contestado”, “Monge”, São João Maria.

De acordo com Cabral, a continuidade histórica e as semelhanças fizeram com que não se fizessem distinções entre os monges. “[...] isto explica porque para o povo [...] o santo não é João Maria d’Agostim, nem João Maria de Jesus. É apenas, João Maria, São João Maria” (1960, p. 163).

Precisaria de uma pesquisa mais extensa e demorada para compreender a influência desse santo popular entre benzedores e curandeiros de toda Região por onde os monges passaram; na cidade de Campo Largo ela é certa (apesar de não haver referências históricas que comprovem a passagem). Também pude observar, quase por acaso, um traço dessa influência na Capital, e em Piraquara (outra cidade da Região Metropolitana). A matéria “Deus te abençoe”, publicada no jornal Gazeta do Povo, de 4 de novembro de 2007, sobre benzedoras de Curitiba, traz um pouco da história da benzedora Tereza Estevão Cantelli, de 81 anos: “A família originária de Presidente Prudente (SP), desembarcou em Londrina dia 30 de abril de 1939, morou oito anos em Araongas, sete em Mandaguari, mais 20 em Nova Esperança, só depois chegou a Curitiba.”



*Figura 59: Reprodução do Jornal Gazeta do Povo de 04 de novembro de 2007.*

Na fotografia ilustrativa da matéria percebe-se como figura central do altar o retrato de São João Maria arranjado acima de outras imagens; abaixo da representação de Nossa Senhora Aparecida é possível ver outra vez o mesmo retrato. Apesar de não conhecê-la, não tê-la entrevistado e a matéria não fazer qualquer menção a João Maria, é possível ter certeza de que a benzedeira é devota do santo devido à posição central do retrato, por haver mais de uma reprodução, pelo lugar onde as duas velas estão acesas e pela maneira como ela se prostra diante do altar, imediatamente à frente do santo. Apesar de ser residente na capital, a benzedeira circulou pelo interior do Estado, impossibilitando precisar, sem consultá-la, onde aprendeu a cultuar ao santo.

No vídeo “Conhecendo Piraquara”, produzido pela Secretaria Municipal de Educação, num dos capítulos, a benzedeira Dona Cila, oriunda do interior do estado de São Paulo, revela ser devota de São João Maria e organizadora de excursões até a Gruta do Monge<sup>72</sup>, local de peregrinação ao santo popular. Cila e Tereza nos apontam para possibilidade de ser comum entre as benzedeiros de outras cidades também o culto a João Maria, como tronco de referência para as práticas de cura domésticas locais.

Baseado nos dados etnográficos da pesquisa de campo, é possível afirmar que em Campo Largo, São João Maria, além de fazer milagre, não é unicamente nome de devoção. É cultuado através de seu retrato e as histórias contadas sobre seus feitos são estruturais no discurso das benzedeiros, como forma de legitimar as práticas que envolvem a benzeção: da bênção de fotografias ao fato de não “aparecer” em retratos, das profecias ao “*dom*”, da crença em suas profecias ao batizado em olhos d'água, da vida simples ao envolvimento político, das visões à manipulação do cotidiano, do aprendizado da benzeção à santificação popular.

---

<sup>72</sup> O Parque Estadual da Gruta do Monge está localizado na cidade da Lapa, no livro do Tombo número 4, da Paróquia de Santo Antônio da Lapa, dos anos 1769 a 1884, na folha 92: “Lugar chamado Monge, ¾ légua da cidade, achava-se uma gruta no alto da Lapa, com cruz e fonte, são muito veneradas pelo povo. Nos anos 1840 a 1850 residiu lá por pouco tempo um Monge, que provavelmente foi sacerdote, porque consta que com licença do então vigário Pe. Luiz de Carvalho pregou na matriz. O lugar foi benzido” (op.cit. GORNISKI, 1999, p. 16), contrariando a perspectiva de Oswaldo Cabral que diz na página 131 do seu livro “João Maria” que a gruta nunca fora oficialmente benzida. Recentemente os ex-votos centenários depositados nas paredes da Gruta foram retirados por recomendações do IAP – Instituto Ambiental do Paraná; segundo a Secretaria de Cultura da Lapa as peças foram retiradas com auxílio de um antropólogo e estão guardadas para serem colocadas dentro de uma “casa de milagres” que será construída no local.

### 2.4.2 São João Maria, seu retrato e um rastro de cura

Embora sem evidências claras, levanto a hipótese de que a sincretização dos três monges num único nome se deu não só através de uma continuidade histórica, mas também porque se costumou chamar de São João Maria àquele que aparece no retrato popular. As histórias permaneceram ilustradas pelo retrato; como as fotografias dão credibilidade aos fatos ocorridos, o retrato nas casas é apontando como prova da passagem. As características de curandeiro, profeta e guerreiro dos três monges são sincretizadas na mesma face, a do retrato. A fotografia é um dispositivo, ou ainda, um conservador da lembrança: quando as pessoas são perguntadas sobre João Maria, uma das primeiras lembranças é possuir o seu retrato. Como diz Dona Lourdes: *“Deste eu nunca me esqueço, porque tenho a fotografia dele.”*

O culto ao retrato é tão recorrente que os pesquisadores que se debruçam sobre o período do Contestado, frequentemente se utilizam do retrato como método em suas pesquisas. José Fraga Fachel afirma que, em sua pesquisa para o livro *“Monge João Maria – Recusa dos Excluídos”*, usou da antropologia visual para comprovar a repercussão do santo, apresentando o “retrato oficial” de João Maria:

O autor, na pesquisa de campo, teve a oportunidade de constatar como a memória do Monge João Maria permanece viva entre o povo “das zonas que palmilhou”, conforme disse Cabral. Mostrava a fotografia do Monge – a mais divulgada e que está na capa do livro de Marli Auras (1984) – para as pessoas simples que estavam nas rodoviárias; nos bares modestos; nas habitações humildes das periferias das cidades ou nos ranchos nas margens das estradas – perguntando quem era, se sabiam quem era a pessoa da fotografia, e todos souberam responder, todos respondiam: É São João Maria. Isto em vários municípios do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina e do Paraná. (FACHEL 1995, p. 36-37)

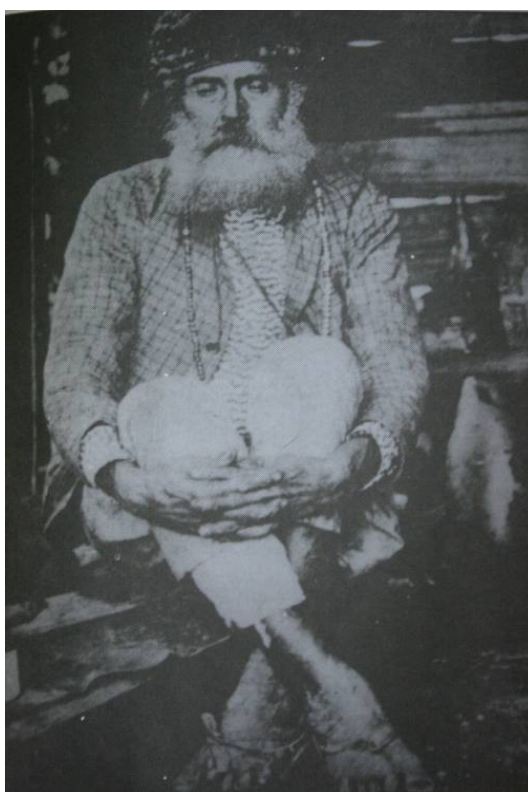
Nilson Thomé, historiador do período do Contestado, também utilizou o mesmo método para a pesquisa de seu livro *“São João Maria na História do Contestado”*:

Durante a nossa pesquisa, junto às famílias, tanto insistimos que conseguimos receber algumas destas fotografias antigas, originais, para guarda e preservação, claro que a troca da obrigação de copiá-las e cedermos de volta as reproduções, preferencialmente ampliadas. Devidamente embaladas, nós as usamos para mostrá-las às pessoas que entrevistamos, que haviam conhecido **João Maria** pessoalmente, para identificação. Para nossa surpresa, duas fotografias, antes tidas “seguramente” como sendo do *segundo João Maria*, o santo, pelos que as doaram, foram refutadas por muitos entrevistados de forma



categórica. O mesmo aconteceu com fotografias atribuídas a outros “iluminados”, inclusive José Maria. Mas, pelo menos três fotos foram “autenticadas”, tidas pelos nossos depoentes, ao seu ver, como verdadeiras e legítimas (1997, p. 60).

Em minha pesquisa etnográfica, nos locais de peregrinação e nos altares de benzedeiros e curandeiros, encontrei reproduções fotográficas, estátuas, desenhos e pinturas, baseadas no mesmo retrato (abaixo) em que São João Maria aparece de sandálias de tiras, pernas cruzadas seguradas pelas mãos de dedos cruzados, turbante, olhos semicerrados, barba quadrada e colares de contas no pescoço. No entanto, existem questionamentos sobre a fidedignidade deste retrato.



*Figura 60: Reprodução da fotografia de Dona Idalina*

Uma das fotografias mais divulgadas do Monge João Maria, segundo alguns autores, não é verdadeira. “Em inúmeras casas do sertão, encontramos o retrato do santo, que, até hoje, é dos artigos mais vendáveis das provisões dos mascates. Segundo esta efígie, João Maria teria sido de compleição robusta, espadaúdo, de barba espessa, mas não muito comprida. Conforme declaração do Coronel Francisco Fagundes (influente político e durante vários anos Intendente Municipal de Campos Novos), aquele retrato é um embuste e obra de um fotógrafo, Giacomo Jeremia (de Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul). Frei Rogério nos declarou o mesmo, acrescentando que João Maria era de tipo moreno e estatura baixa. (FACHEL 1995, p. 33 apud Pauwels 1993, p. 193)

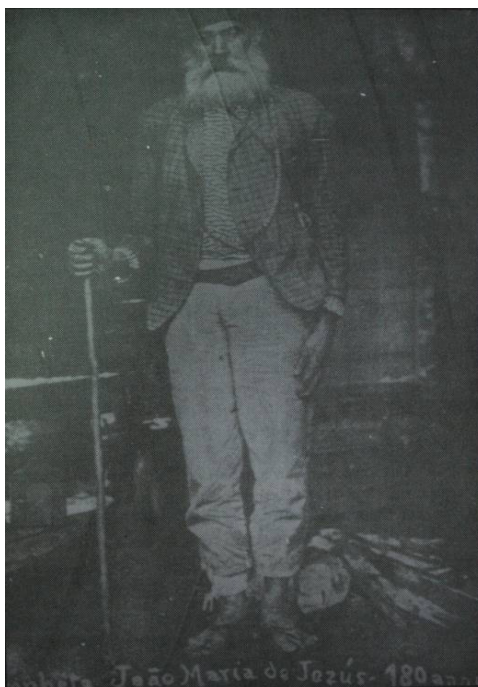
As datas são controversas, para que pudéssemos fazer com precisão uma análise através dos processos fotográficos utilizados na época. A imagem mais usual parece ter sido feita já no processo seco, pois apresenta tons em preto e branco, não podendo ter sido realizada no processo úmido em que a imagem final apresentava tons amarelados, resíduos da albumina. Os relatos dizem que João Maria d'Agostim poderia ter morrido com 115, ou 128 anos. Num dos clichês fotográficos, menos conhecidos, atribuídos ao santo, mas onde se vê outro homem barbudo, se lê: “João Maria de Jesus propheta com 188 anos”<sup>73</sup>, assim a existência deles se sobreporia.



*Figura 61: Reprodução do livro “São João Maria na História do Contestado” de Nilson Thomé*

---

<sup>73</sup> É interessante observar que quando os benzedores falam de seus antecessores, aqueles que os ensinaram a benzer, assinalam a sua longevidade. “Minha vó morreu com 136 anos”, diz Seu Darcy. “Minha vó morreu com 112 anos”, diz Dona Emília.



*Figura 62: Reprodução do livro “São João Maria na História do Contestado” de Nilson Thomé*

Na fotografia em que aparece em pé, aparentemente no mesmo lugar e com a mesma roupa da fotografia mais disseminada, lê-se na legenda: “Propheta João Maria de Jezús – 180 anos”. Fachel (1995) supõe que a fotografia popularizada seja mesmo do segundo monge; Cabral (1960) confirma, ambos contam ter sido encontrado este mesmo retrato com seguidores do terceiro monge, o que também poderia ser justificado na continuidade deles e como eram indistinguíveis, num mesmo nome e numa mesma fotografia.

Thomé enumera e diz serem os principais símbolos do culto a João Maria, entre eles as cruzes, os olhos d’água e fotografias:

As “fotografias”, que retratam **João Maria** em três poses, duas sentado (1º e 2º acima) e uma em pé (3º acima), as mais conhecidas, que são bem guardadas pelos *devotos* em suas casas, para marcar a presença do monge em seu interior e a veneração ao *santo* (Thomé, 1997, p.59).

Atestando a ideia de que o retrato mais disseminado é mesmo do segundo monge, os livros sobre a Guerra do Contestado trazem outras fotografias de José Maria, que revelam certa semelhança física com este:

[...] Tendo acrescentado ainda ser falsa a fotografia de José Maria, com um facão nas mãos, e colocada em vários livros que tratam a questão da Guerra do Contestado. Entretanto no livro *Pelos Caminhos do Sul* de Mário Marcondes de Albuquerque, há uma fotografia inédita do terceiro Monge, ou seja, José Maria. (apud FACHEL, 1995:54)

Apreendi a história do santo popular através dos retratos das benzedadeiras, que atestam a sua devoção exibindo a fotografia no altar, atribuindo milagres a ela e a partir daí fazendo relatos ouvidos de parentes que conheceram São João Maria. O retrato é o elemento que não deixa a memória perder-se, a partir dele a história é contada e também construída, pois cada fotografia de posse de um benzedor tem uma história particular. De acordo com Lévi-Strauss, o mito está na linguagem, mas não unicamente nela:

Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos pois demonstrar que o mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela. Esta nova dificuldade não é, também ela, estranha aos linguistas: a própria linguagem não engloba níveis diferentes? Distinguido entre a língua e a palavra, Saussure mostrou que a linguagem oferecia dois aspectos complementares: um estrutural, o outro estatístico; a língua pertence ao domínio de um tempo reversível e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível. (Lévi- Strauss, 2003, p. 240)

As narrativas das benzedadeiras partem do retrato, que ostentam em seus altares. A fotografia serve para manter vivo o discurso, pois a memória é constantemente ativada pela imagem, assim são também elementos estruturantes que mantêm o mito atuante. Na perspectiva de Lévi-Strauss, inspirado em Saussure, a fotografia é um elemento estrutural ao mesmo tempo em que é irreversível, em função do seu caráter estático, enquanto as narrativas são reversíveis e fluídas.

De acordo com Roland Barthes (1984), a fotografia é sempre um “isto foi”, isto ou aquilo passados. Associadas às duas principais características da fotografia, de representação e

índice, ela pode ser tomada como o próprio real. Quando isso acontece, a fotografia passa a ser um símbolo, ou seja, uma convenção. O retrato de São João Maria entre as benzedadeiras ganha poder, em primeiro lugar, por tratar-se de uma espécie de prova da sua existência e comprovante das narrativas. O retrato torna-se símbolo por ser cultuado, ostentado e por tomar parte no ritual.

As benzedadeiras atribuem milagres não ao Santo, mas a sua fotografia. A representação toma o lugar do referente, assim como fazem quando benzem uma fotografia. O segundo é tomado pelo primeiro, assim como Leach diz acontecer nos processos mágicos, em que o sinal é tido como índice: “Os actos mágicos são índices disfarçados de sinais, uma vez que pretendem ser mecanismos automáticos de causa e efeito.” (1976:73)

Possuir um retrato indica a posse da própria pessoa, aproximando a benzedeira ao santo de sua devoção; assim pedir ao retrato garante a eficácia simbólica do pedido, como se fosse dirigido ao próprio santo, diferente das estátuas que são mediadoras. A fotografia comprova a existência do santo, atesta sua passagem recente e é tomada na intimidade dos retratos familiares, usados para manter visível um antepassado.

Apropriando-se do termo de Michael Polack, que diz ser a “memória enquadrada” a partir do que se deseja ter como elemento de construção da memória, as benzedadeiras têm na posse do retrato de João Maria, enquadrados nas molduras, o elemento que reaviva suas memórias e dá estrutura a suas práticas.

Assim como aconteceu com a fotografia de Che Guevara<sup>74</sup>, a original do monge também era uma fotografia horizontal transformada em vertical para adaptar-se ao formato retrato. Cabral destaca:

Um repórter anônimo da “*Fôlha do Comércio*”, jornal de Florianópolis, escrevendo em 1912 sobre João Maria e sobre ele depondo a respeito de vários assuntos, por havê-lo conhecido pessoalmente, informa que este “Giácomo Geremia” fez muitas reproduções de uma fotografia do Monge tirada em 1898 pelo sr. Herculano Fonseca, atualmente (na época) residente em Ponta Grossa”. Vendia-se aquêle por quantia variável, chegando a fazê-lo por 5 mil réis, importância que, em 1912, representava um alto custo. Outro repórter, também anônimo, em jornal “O Estado do Paraná”, de Curitiba, veiculou a

---

<sup>74</sup> Uma fotografia vertical transformada em retrato.

versão de que um fotógrafo amador da cidade de Castro teria sido o felizardo que conseguiu retratar o Monge, tendo enriquecido com a venda de cópias. (1960, p.177)



*Figura 63*

A Fotografia acima foi reproduzida no livro “São João Maria na História do Contestado”, de Nilson Thomé, de acordo com o autor:

Ela foi recolhida na região do Contestado em 1915 pelo Segundo tenente Demerval Peixoto, tendo sido publicado como ilustração à página 217 do livro “A campanha do Contestado” do primeiro tenente Herculano Teixeira d’Assumpção (Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1917), com a legenda: “*O velho João Maria – o primeiro monge dos sertões do Contestado*”. (1997, p.62)

Quando perguntei a Dona Lucia e Seu Francisco, pai e filha benzedores herdeiros dos saberes da mãe e esposa já falecida, se além de devotos de João Maria, também possuíam seu retrato, ela respondeu não ter porque São João Maria não se deixava fotografar porque não queria que sua imagem fosse comercializada. Disse ter apenas um livro, comprado numa das visitas da família à Gruta do Monge da Lapa, e ter lido nele essa história. O avô de Lucia chegou a abrigar o monge, no local onde hoje ainda moram, na estrada de acesso a Balsa Nova. O livro mencionado por Dona Lucia chama-se “Monge – Vida, milagres, histórias, lendas e orações” de Aramis Gorniski, vendido no Teatro da cidade da Lapa, não na Gruta. A benzedeira emprestou-me o seu exemplar, nele não há qualquer menção ao monge não aparecer em

fotografias, há apenas a citação: “Como lembrança de sua presença nessa região, ficaram as fotografias que ele permitiu serem flagradas e, pelas quais pode-se ter conhecimento de como era a sua pessoa, seu modo de trajar-se, sua humildade” (Groniski, 1999, p.30).

Dona Lourdes também fala de memórias apreendidas num livro, hoje perdido, que falava sobre todos os lugares onde existiam olhos d'água de João Maria, conta que seu filho voltou andar três dias depois de ter sido batizado num desses, em Guarapuava.

Em duas visitas ao Parque Estadual da Gruta do Monge da Lapa, pude perceber que há pouca comercialização da fotografia-ícone do santo popular, a imagem de outros santos é mais comercializada do que a do Padroeiro do lugar. Na barraquinha de dentro do parque estão à venda santinhos com a fotografia de uma estátua e chaveiros com a reprodução da fotografia. Na loja de fora as reproduções em preto e branco do tipo *Xerox*, de péssima qualidade, são vendidas em porta-retratos ao lado de outros santos e de todo tipo de objetos. Os donos da barraca disseram que agora só fazem fotocópia, é interessante notar que essa é uma forma de reprodução mais barata, mas também mais perecível e inviabiliza que essas cópias sejam deixadas na gruta.



*Figura 64*





Figura 65

Ainda não consegui comprar uma reprodução fotográfica de São João Maria, quando perguntei às benzedadeiras sobre a origem de seus retratos, descobri que a maioria é fruto de presentes, ou “*mandados fazer*” no estúdio fotográfico a partir da cópia de algum conhecido. Com essas observações, pude perceber ser mais comum se obter um retrato do santo a partir da reprodução de uma cópia, que outrora também fora reproduzida de uma outra cópia; o serviço é pedido a um profissional, mas a forma de disseminação caseira, retrato por retrato. Hoje, ao que parece, o desejo do monge de não ver sua imagem comercializada<sup>75</sup> está sendo concretizado, não existe uma “indústria” em torno de sua imagem, nem mesmo estátuas são usuais, diferentes de outros santos populares não-canônicos, como Maria Bueno, por exemplo, que tem estatuetas com sua representação amplamente comercializadas.

---

<sup>75</sup> No Parque do Monge em Porto União, no estado de Santa Catarina, não existe nem mesmo lugares de comercialização de imagens como é comum em lugares de romaria e peregrinação.





*Figura 66*



*Figura 67*



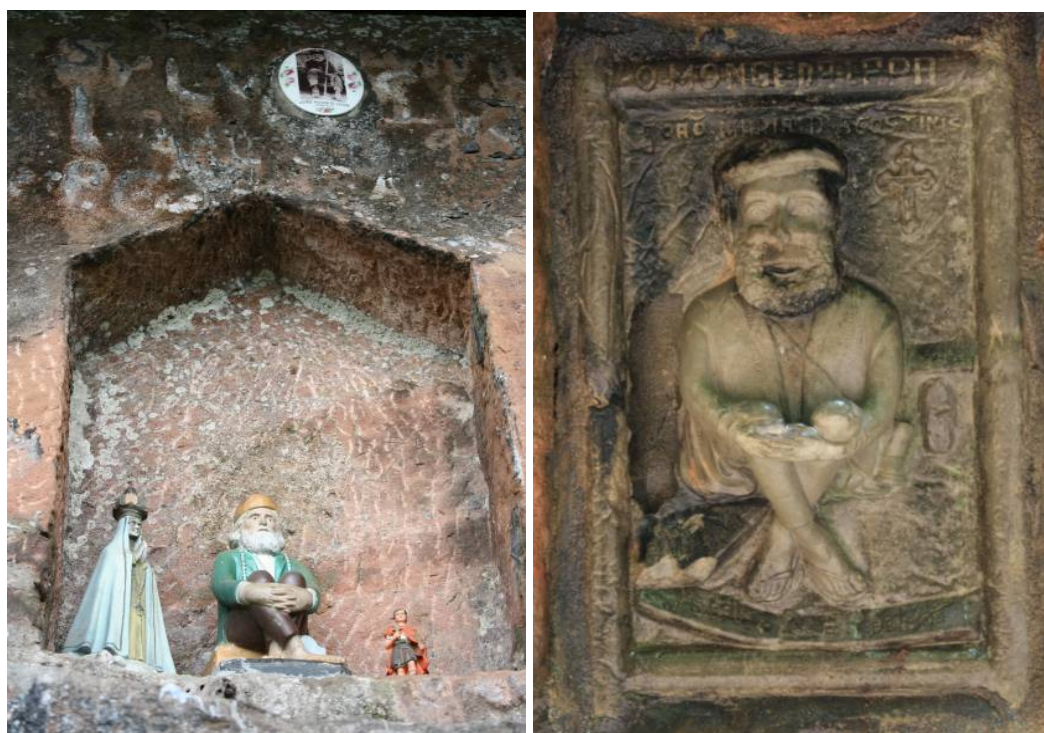
*Figura 68*

Na minha primeira visita à Gruta da Lapa, pude perceber mais representações de gesso de Maria Bueno, do que estátuas ou retratos do próprio João Maria padroeiro do lugar. Na segunda visita, eram as imagens de Nossa Senhora Aparecida predominantes, assim como são onipresentes nos altares das benzedeiras. O circuito de romarias das benzedeiras de Campo Largo – Aparecida – Monge – Madre Paulina – deve ser o mesmo dos demais romeiros da região, pois as imagens desses circulam por estes lugares: “E entre eles, estão alguns *totens* valiosíssimos, como as fotografias do monge, que são as únicas imagens *sagradas* que o povo guarda em quantidade de seu *santo*”. (THOMÉ, 1997, p.60)



Figura 69 e 70

Todas as fotografias da minha primeira visita (fevereiro de 2008) à Gruta desapareceram do meu computador, nessa ocasião fotografei uma imensa quantidade de ex-votos fotográficos, ex-votos (cabelos, roupas, muletas, partes do corpo em madeira e cera entre outros) e representações de santos. Na segunda visita, em novembro de 2008, os ex-votos, fotos e santos haviam desaparecido da Gruta, ou melhor foram reduzidos a uma quantidade ínfima, mesmo alguns retratos muito antigos, cimentados à pedra haviam desaparecido. As três fotografias abaixo trazem retratos de João Maria ainda presos as pedras, possivelmente pela altura que estão colocados, a primeira fotografia é o retrato clássico, sendo que na última fotografia o retrato é provavelmente um recorte desta, a terceira é uma fotografia menos difundida com a inscrição abaixo: João Maria de Jesus Propheta. Perguntei a um senhor, que cuida de uma lanchonete no Parque, o que havia acontecido com os outros retratos e demais ex-votos; informou-me que o IAP – Instituto Ambiental do Paraná - havia retirado tudo, por considerar o material poluente à natureza, e que a retirada dos ex-votos para “limpeza” seria feita semanalmente<sup>76</sup>.



*Figura 71 e 72*

<sup>76</sup>

Dias depois, o Parque foi fechado para reformas sem previsão para reabertura. Segundo os Secretários de Cultura e Turismo da Lapa, os ex-votos foram retirados e guardados com o auxílio de um antropólogo e serão reinstalados numa casa de milagres que está sendo construída no Parque. Em mais um infeliz exemplo de como em nosso país não se consegue conciliar preservação ambiental com cultura local, ou melhor, como o homem não é considerado parte do ambiente em que está inserido.



Os poucos exemplares de estátuas de João Maria existentes na Gruta da Lapa são feitos na empresa Pérola Artesanato, na cidade de Mafra, mas não existe comercialização das mesmas por ali (existem santinhos feitos a partir de fotografias). As estátuas e o alto relevo, da última fotografia da página anterior, são claramente inspiradas na fotografia mais popular em que o monge aparece de pernas cruzadas. Com referências no culto praticado pelas benzedadeiras, e na Gruta, evidencia-se ainda mais o fato de que a adoração a São João Maria é mesmo feita através de fotografias e não de estátuas, como é comum no catolicismo popular brasileiro. A fotografia é o objeto de culto ideal para um santo de memória familiar e de forte apego da identidade regional, demonstrando um prova de existência de João Maria e ao mesmo tempo a proximidade dos retratos familiares. Esses aspectos podem ser reiterados se compararmos João Maria a Maria Bueno, falecida de forma violenta em 1893, época em que a fotografia também já estava popularizada; o culto à santa não-canônica de Curitiba é feito através de estátuas<sup>77</sup> ou santinhos com desenhos e pinturas, provavelmente porque o culto começou após a morte e a sua história não tem relações com memória familiar.



*Figura 73: Dona Victoria*



*Figura 74: Seu Darcy*

---

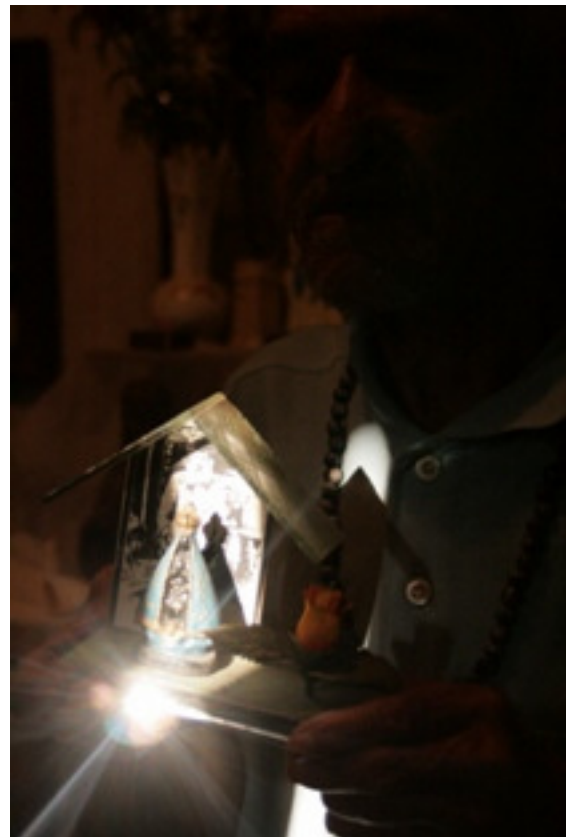
<sup>77</sup> Nestas estátuas a representação é uma mulher de cor branca e traços finos, enquanto os historiadores afirmam que Maria Bueno era negra.



*Figura 75: Dona Lourdes*



*Figura 76: Dona Margarida*



*Figura 77: Seu Sebastião*

As fotografias de Dona Victoria, Dona Lourdes (ao lado de Nossa Senhora Desatadora dos Nós) e Seu Darcy têm a mesma moldura, e a mesma legenda que as fotografias de Dona Margarida, Seu Sebastião ( montada num *souvenir* junto a Nossa Senhora Aparecida), Dona Madalena tem escrita à mão: “MONGE – LAPA – PARANÁ”. Apenas Dona Victoria comprou a fotografia na Lapa, as outras foram ganhas como ex-votos, sinalizando para a sacralização da imagem. A fotografia de Dona Lourdes é uma fotocópia, como as vendidas nas barracas na Lapa. A fotografia de Dona Idalina parece ser a mais antiga. Todas as benzedeadas que foram retratadas segurando a fotografia de São João Maria sugeriram tal pose, manifestando o desejo de ser retratada ao lado do santo; Seu Abranches e Dona Emília tem o retrato de João Maria e não solicitaram tal pose.



Figura 78

Seu Abranches tem um cômodo de duas peças, anexo a sua casa, onde realiza suas bênçãos; lá estão os santos de sua devoção: São Jorge, Anjo da Guarda, em especial Nossa Senhora Aparecida<sup>78</sup> (com quem pediu para ser retratado). Depois de muito falar sobre São João Maria conta que o retrato está dentro de casa, ao lado de sua cama; o benzedor diz que está

<sup>78</sup>

Seu Abranches sofre uma espécie de perseguição religiosa no seu bairro, recentemente uma estátua grande de Nossa Senhora Aparecida foi quebrada dentro de seu consultório, o fato fez o benzedor ficar extremamente ressentido. Um padre amenizou o sentimento ao lhe dizer: “quem quebrou será quebrado, quem pinchou, será pinchado”.

porque é na hora ao deitar na cama, ao lado do retrato, o momento em que se lembra de todas as coisas do passado.

No consultório de Dona Emília o retrato de João Maria fica sempre em baixo de uma samambaia, onde são depositados os “restos” das simpatias. A benzedeira diz que o deixa ali porque sabe o quanto o santo em vida gostava de viver sob as matas, atribuindo o mesmo gosto ao retrato. No período da pesquisa, a benzedeira atendeu no seu quarto, pois no consultório estava toda a mudança do neto, que estava vivendo na sala de espera com a família e o sogro doente vindo do Litoral para tratamento. A fotografia ficou inalcançável, ao fundo da mobília, junto à samambaia que era aguada com extrema dificuldade. Ao fim da pesquisa, Dona Emília pediu que eu retornasse um dia para tirar um retrato dela ao lado de São João Maria. A benzedeira não atendeu em 2009, além de estar trabalhando, pretende fazer uma “*preparação espiritual*”, fazer retiros e ir até a sua cidade natal, Manoel Ribas. Lá pretende voltar ao lugar onde sua avó parteira morava, diz que ao lado da casa segundo ela tinha uma “*mina d’água*” de São João Maria. Essas fontes existem em várias cidades, em alguns lugares dizem que a paragem do santo fazia água verter e formar os olhos d’água, tornavam-se “*bentas*” depois da passagem do santo, estas águas são utilizadas de forma mágica e para bênçãos e nela se realizam batismos<sup>79</sup>.



Figura 79: Dona Madalena

---

<sup>79</sup> Presenciei três batismos num único domingo pela manhã, no olho d’água de Porto União – SC, em todos eles destacou-se a tradição familiar do batismo nas águas de João Maria.

Dona Madalena possuía dois retratos de João Maria, mas durante um benzimento “veio” que ela precisava dar o retrato à menina que benzia e assim o fez, restando apenas um retrato na estante ao lado das estátuas Santa Gema, São Longuinho, Menino Jesus da Tábua<sup>80</sup> e Frei Damião. Retratei Dona Madalena ao lado de uma estátua do Padre Marcelo Rossi em 2000, como dei essa fotografia a ela, deu a estátua a uma consulente: “*eu já tinha a foto com ele dai eu pude dar a estátua*”. Dona Madalena gosta de ser retratada ao lado de seus santos, principalmente ao lado de São João Maria, de quem conhece histórias ouvidas de seu sogro<sup>81</sup>. Dona Madalena diz que tudo que ela pede ao santo do retrato é atendido, “*ajuda muita enfermidade, vive eternamente, ele é santo, ele cura*”. Como comenta Souza: “A leitura popular da fotografia, a leitura que dela faz o homem comum e cotidiano, propõe-se, sobretudo em seus usos, nas formas espontâneas de interpretá-la, nos comentários que suscita, nas recordações que viabiliza, na vivência que promove”. (SOUZA, 2008, p.68)



Figura 80: Dona Margarida

---

<sup>80</sup> Ganhou está estátua de um freira, diz o Menino Jesus da Tábua foi uma criança que a mãe deixou preso a uma cama.

<sup>81</sup> Uma delas fala sobre um homem que passava por Ponta Grossa e ouviu histórias sobre o santo e o desafiou, disse que se ele fosse santo queria que toda a sua boiada amanhecesse morta. Assim aconteceu, com uma imensa chuva de pedras que destruiu a cidade, Dona Madalena diz que conheceu uma pessoa que ficou aleijada depois da tempestade. O homem desafiador mandou construir a escadaria da Gruta da Lapa, segundo Dona Madalena.



O retrato de Dona Margarida chegou a suas mãos para que ela realizasse uma cura, quando ela ainda tinha 20 anos. Contou sobre a origem de seu retrato:

*Foi ganho de uma mulher, que estava para morrer no hospital, mas não morreu, levantou e foi embora para São Paulo, me deram a fotografia de São João Maria; como promessa, eu rezei para foto e ele se levantou.*

Estive várias vezes na casa de Dona Victoria antes de ver o retrato de São João Maria, só o percebi no dia em que olhei pela janela da cozinha, antes de entrar na sala, lá estava ele no armário vermelho com uma pequena vela se queimando a sua frente. Quando perguntei por que o retrato não estava com os demais santos na sala, explicou que era unicamente para ela não se esquecer de acender uma vela todos os dias de sua vida. Victoria tem apenas dois filhos João Maria e Osminda. Antes deles, perdeu 9 filhos ainda bebês, depois de consultar muitos médicos e sem nada resolver fez um promessa a São João Maria, se conseguisse ter um bebê, se nascesse mulher seria Joana Maria, se fosse homem, como foi seu primogênito, teria o nome do santo: João Maria. Assim para ela: “São João Maria *sempre é separado*<sup>82</sup> dos outros”.

Lembrando que na configuração das casas brasileiras a sala é reservada para as visitas, voltadas para o lado externo, onde está a porta de entrada para receber quem está fora; já a cozinha é o espaço doméstico das atividades íntimas familiares, lá se come, passa-se grande parte do tempo e se faz a maioria das atividades domésticas. Pensar nesses espaços consiste em apreender o que é do lar, de dentro, e o que é de fora, da rua.

Existe um altar na sala, com santos de devoção, pendurados na parede, fotografias de ídolos como Padre Marcelo Rossi, Zezé di Camargo e Luciano; Nossa Senhora Aparecida com um ornamento especial. São João Maria está no armário da cozinha, mais perto, o retrato sempre à vista, a vela sempre acesa. Os retratos dos filhos também estão na parede da sala e são exibidos aos visitantes, já o santo, conhecido de sua sogra, dentro da cozinha escondido dos olhares externos, mais próximo e menos exposto ao entra-e-sai de consulentes.

---

<sup>82</sup> O termo “separado” é usado para dizer que se gosta mais, por exemplo: dentre todos os meus netos, este é separado.



Figura 80 e 81: Sala da casa de Dona Victoria

A propagação da difusão do culto a São João Maria, como já assinalado, deu-se pela difusão do retrato, a fotografia materializa a memória. As fotografias que ostentam as

paredes das casas muitas vezes são de antepassados mortos, assim o retrato do santo popular e a memória do sagrado misturam-se à memória familiar. “A fotografia se constitui num meio essencial de sustentação da sobrevivência dos mortos, da continuidade imaginária das relações sociais mesmo depois da morte”. (SOUZA, 2008, p.85)

Armando Silva, ao relatar a prática de os mexicanos retratarem crianças mortas, diz estarem conferindo à fotografia o significado da ressurreição, salientando também que estaticidade remete também à imobilidade do morto:

La foto cumple un sentido de ausencia- presencia para que un simple papel, la impresión de la imagen fotografiada, desprenda un valor sagrado que une el doliente con la esperanza del día vuelva a posar vida. Este referencia a fotos como colecciones de un tema, habla también de la relación entre foto y muerte y, sobretudo, destaca un uso social que entrada le otorga propiedades sobrenaturales al hecho fotográfico. (1997, p.79)

Como as memórias com o santo são tidas como familiares, para as benzedadeiras ter a fotografia dele reclama sua posse e também a noção da sua presença, não morta, mas resuscitada no retrato que pode atuar sobre a realidade.

O catolicismo popular exercido pelas benzedadeiras tem em São João Maria não só uma figura divina, mas um referencial, já que hoje são elas as especialistas de cura da Região. As ressignificações da fotografia não são unicamente originárias do culto a esse homem, mas daí derivam, passando pelas perspectivas vistas acima. Como se pode notar por meio dos relatos, a pela regularidade dos cultos, e pelas associações diretas a uma memória familiar, sugerem o feitio de um grande universo cultural. A benzeção de fotografia, que é uma forma de benzer de longe, e os ex-votos fotográficos estão atrelados em seus princípios, que, como já vimos até aqui, tem seu elementos constitutivos na mesma essência de cultuar retratos de santos populares: desejar ser retratado junto a ele, crer ser possível à câmera capturar, ou não, o sagrado, operando um universo simbólico, onde a fotografia é central.

Os outros santos canônicos, também estão nas Igrejas, são sagrados, sua história é conhecida de forma oficial sem muitas variações, sua tez é conhecida na representação de uma estátua em gesso esculpida, ou numa pintura, feitas pelas mãos dos homens. São João Maria foi canonizado popularmente, é sagrado, sua história foi contada ao pé do ouvido, esteve em vida há poucas quadras dali, mas sua representação não está na Igreja, sua face estampada numa fotografia “tirada” por alguém em algum dia de sua vida, eternizado pela mágica do aparelho técnico. A fotografia ao lado do santo é permitida por Dona Victoria, mas não ela me permite adentrar a sua cozinha para fotografar o lugar do santo: “Praticam algo que é, certamente, o elemento constitutivo mais forte do catolicismo popular: as inversões, o manejo dos contrários como meio de lidar com a conciliação cultural impossível, a funcionalidade irrealizável” (SOUZA, 2008, p.93).

### **2.4.3 As benzedeadas e João Maria**

A maioria das benzedeadas de Campo Largo não se conhecem, no entanto apresentam narrativas muito semelhantes sobre João Maria, que, de alguma maneira também aparecem na narrativa oficial. O texto a seguir mostrará como tais histórias se entrecruzam e se repetem.

As histórias em torno de figura de São João Maria circulam por toda Região Sul do país, lendas circulantes na oralidade que versam sobre um homem que andava sobre as águas, pinheiros o protegiam da chuva e em sua marmita a comida multiplicava:

Mais do que um simples indivíduo humano, João Maria tornou-se um mito e um símbolo. A ele se atribuíram milagres e prodígios, e é curioso ver – como acontece muitas vezes com as anedotas picarescas populares – que estas histórias míticas se adaptaram dentro de cada município em cada lugar, a personagens reais ali conhecidos. (QUEIROZ, 1977, p. 59)

Aquém das fábulas, nos interessa mais o caráter mágico-religioso em torno dos monges. Apresentando aspectos muito comuns aos especialistas de cura como a indicação de

ervas e a não cobrança por seus feitos, de acordo com Queiroz, naquela época a cobrança pela cura já era vista de forma negativa, e a eficácia simbólica também era associada à recusa pelo dinheiro:

Consta que Francisco de Almeida ficou tão agradecido a José Maria que lhe ofereceu terras e muitas onças de ouro. Entretanto, José Maria recusou, e eis que este seu traço de desprendimento veio agregar-se à sua reconhecida eficácia no socorro dos enfermos, realçando-lhe a fama. (QUEIROZ, 1977, p.77).

Como também considera Machado “[...] José Maria durante meses de curandeiro, não aceitava retribuição pecuniária, o que [ilegível] haver romarias de todos os municípios vizinhos”. Essas similaridades podem ser simplesmente universais ao catolicismo popular, contrapondo-se à obrigatoriedade oficial do dízimo. Mas dois fatos em particular nos levam a ver nas narrativas sobre o santo, as estruturas que legitimam as narrativas das benzedeiras sobre sua legitimidade: primeiramente é fato que as benzedeiras de Campo Largo em sua maioria são devotas de São João Maria e possuem seu retrato como objeto de culto; em segundo lugar, elas conhecem e contam histórias sobre o santo popular, mas nem tudo está no dito e o imaginário social acaba por revelar-se nas entrelinhas de suas práticas, na subjetividade do cotidiano e nas semelhanças que insistem em pontuar com o “*santo*”.

Com efeito, quando me deparei com a literatura sobre o Contestado e as questões referentes aos monges, percebi que aqueles escritos continham a estrutura sob a qual as benzedeiras apoiavam a construção dos seus mitos; embora desconheçam totalmente os fatos ocorridos, eles estão presentes e são a base de seus relatos. As imagens, conforme Lévi-Strauss (1985) prefere usar no lugar de imaginário, servem para empregar o sistema simbólico de domínio coletivo. As narrativas das benzedeiras jamais se desprendem do seu próprio desejo de ser compreendidas como tais, como seres mais ao sagrado, capazes de empreender curas e milagres. Assim elas dispõem de sistemas simbólicos que são associados, ou conotados, de forma direta às imagens que pretendem expressar. Portanto, suas falas têm a intenção, como o discurso é construído de forma objetiva, da associação. Mesmo que tudo isso não seja consciente:

A imagem não pode ser ideia, mas ela pode desempenhar o papel de signo ou, mais exatamente, coabitar com a ideia no interior de um signo; e, se a ideia ainda não está lá,

respeitar seu futuro lugar e fazer-lhes aparecer os negativamente contornos. ( Lévi-Strauss, 1985, p. 36)

Essa possibilidade imagética de relacionar-se de forma permutável e tornar-se análoga, ou transformar-se em signo, faz com que o autor aponte para uma aproximação do pensamento mítico ao pensamento científico – regido por associações, aproximações e analogias. A figura de São João Maria é uma junção de no mínimo três homens; para as benzedadeiras existe apenas o santo, em seus relatos não existe qualquer distinção, portanto também não teria como supor ao qual estão se referindo. Adoto, portanto, a perspectiva nativa na alcunha de um santo único.

Em nenhum dos volumes pesquisados se faz menção a Campo Largo, ou se fala a respeito da passagem de qualquer monge pela cidade. No entanto, algumas benzedadeiras, como Dona Victoria, Dona Idalina, Dona Margarida, Seu Abranches, Seu Sebastião, Dona Madalena, Dona Lourdes, Dona Lucia e Seu Francisco, bem como habitantes mais antigos da cidade recordam a passagem de São João Maria; fornecem dados dos locais onde foi avistado e mencionam a cidade como lugar de paragem. Dona Lourdes diz que o chafariz<sup>83</sup> da cidade foi construído em cima de um olho d'água de São João Maria, a benzedeira conta ter batizado “*alguma criança*” no chafariz no centro de Campo Largo. Como já mencionado, a localização da cidade de Campo Largo não é na Região Sul do Paraná, mas uma passagem para ela, isso faz crer que o “*andejo*” pode ter cruzado esses campos. O santo foi visto nas imediações dos caminhos que levam à cidade de Balsa Nova, na época ainda pertencente a Campo Largo, fronteira à Lapa. Balsa Nova e Lapa são ligadas a partir de uma estrada de chão, hoje chamada Rodovia da Maçã<sup>84</sup>, às margens do Rio Iguaçu, tantas vezes mencionado pelos historiadores como pano de fundo das lendas em torno de João Maria. As tentativas de traçar quaisquer mapas com possíveis caminhos seriam por demais hipotéticas, não nos levariam a uma conclusão definitiva, no entanto podemos mostrar que as aparições de João Maria estão próximas ao caminho para Lapa, assim como as benzedadeiras, hoje, estão mais concentradas nesta região e dizem terem visto o andarilho por essas bandas. João Maria é pensado e vivido de várias formas no universo pesquisado, como

---

<sup>83</sup> Esse chafariz é monumento mais ilustre da cidade, pois conta-se que Dom Pedro II quando passou por Campo Largo bebeu dessa água.

<sup>84</sup> Nessa estrada está localizado o acampamento do MST, que leva o nome de Contestado; o movimento considera João Maria um dos precursores desse movimento.

mito originário, curador, profeta, milagreiro, sincretizado na figura de São João Batista, como entidade que pode ser recebida e como alguém da memória familiar.

#### 2.4.3.1 – Dona Isabel e o retrato a desaparecer

A história de Dona Isabel está separada das outras, por ter sido quem primeiro me indicou que havia algo mais em torno do retrato de São João Maria *e* por tratar-se de uma história particular, com um desfecho significativo. Dona Isabel morreu em 2004 e já está sendo cultuada como santa entre seus consulentes, que deixam ex-votos no seu túmulo, no cemitério.



*Figura 82*

Em 2000, quando procurei por ela para a realização de um ensaio fotográfico, mostrou-me o pequeno retrato em tamanho 10X15 ao lado de outras enormes representações e disse: “*Esse é o meu “São Joãozinho Maria, meu padrinho.”*”



*Figura 83*

Apontou que a fotografia estava sumindo, o retrato em preto e branco impresso em papel colorido estava adquirindo uma coloração magenta. Relatou que esteve muito doente e teve “*uma visão*” com o santo: São João Maria falou que melhoraria seu estado de saúde, para isso precisaria ganhar um retrato seu das mãos de um menino virgem. Mas assim que o retrato começasse a apagar seria um sinal da sua morte; quando sumisse por completo; ela morreria. Pediu a uma de suas consulentes, mãe de um menino anoréxico, que o filho dela a presenteariasse com um retrato. No momento dessa conversa, Dona Isabel disse que ela e o menino haviam sarado, mas como o retrato já estava a se apagar, sua morte estava anunciada; “*São Joãozinho Maria*” estava prestes a vir buscá-la em suas palavras. Esta história nos remete a uma crença comum no contexto do Contestado, como ressalta Queiroz: “Houve quem dissesse que morrer significaria para os crentes “passar para o lado dos que estão juntos de São João Maria”. (QUEIROZ, 1977, p.109).

Nesse caso, a fotografia atua como um sinal, através do seu desaparecer o santo “avisa” à benzedeira de sua morte: a fotografia não detém o poder de indicar a morte, mas como se trata da fotografia de “um homem santo” ela adquire o tal poder de ser consultada para este fim. Pois, trata-se da representação de uma santidade muito próxima, “*um padrinho*”, sendo o retrato fruto de uma dádiva, ou oferenda solicitada. Não é um retrato qualquer, obtido de forma



qualquer; a posse da fotografia foi um desejo do próprio santo, manifestado por meio da “*visão*” (que é também uma manifestação divina). Então a fotografia deixa de ser um objeto qualquer para adquirir poderes, só destinados a “alguns”: o de saber o dia da própria morte.

Quando retomei a pesquisa por ocasião do mestrado, em 2007, Dona Isabel já havia falecido. A primeira coisa que perguntei a seus familiares foi sobre o retrato de São João Maria. Segundo a filha Adriana, a fotografia, já quase totalmente deteriorada fora enterrada junto a sua mãe. Contou também que, às vésperas da morte a mãe avisou ser aquela a última vez que estariam juntas; no dia seguinte, na missa de domingo, Isabel morreu, enquanto cantava “*O Glória*”<sup>85</sup>. Sem motivo explicado, o padre da paróquia local recusou-se a rezar a missa de corpo presente. Ainda segundo Adriana, a mãe “*ficou pretinha no caixão igual Nossa Senhora Aparecida, como ela dizia que ia ficar preta igual a Santa*”. Destacou ainda que São João Maria era um dos “*guias*” de Dona Isabel, ela mesma disse ter sentido as mãos do santo sobre seu ombro no consultório de sua mãe.

Apesar de me receber sempre com muita atenção e se dispor a contar suas histórias, Dona Isabel nunca se deixou fotografar, pois dizia “*aparecer branca*”. Ou seja, ao invés da câmera capturar a sua imagem, o resultado era uma sombra branca. Garantiu que até mesmo para “*tirar*” uma fotografia 3X4cm para seu RG fora difícil. Contudo, nunca me mostrou uma das fotografias nas quais aparecia branca. Recentemente, anos mais tarde, sua filha Adriana disse desconhecer tal história e ter várias fotografias dela guardadas, inclusive a que foi colocada em seu “*santinho*”<sup>86</sup>.

No dia 23 de junho, de 2008, estava escrevendo sobre a devoção a João Maria para uma das disciplinas do mestrado, liguei para Adriana para resolver uma dúvida sobre a data de falecimento de sua mãe, sem atentar que, no dia seguinte seria comemorado São João, mencionei algo sobre a devoção de sua mãe a “São João Maria”. Prontamente, ela me convidou para ir a uma festa de São João no dia seguinte, disse que sua mãe a frequentava em vida, por ser muito devota de São João Maria. Comentei então, não saber que São João Batista e São João Maria eram comemoradas na mesma data; depois de pesquisar descobri não existir uma data oficial para João Maria. No outro dia, chegando à festa, percebi tratar-se de um São João típico

---

<sup>85</sup> “*Glória, glória, glória, Aleluiah!!!! “Glória, glória, glória, Aleluiah!!!! Louvemos ao senhor!!!”*.”

<sup>86</sup> “Santinho” são como são chamadas as “lembranças” de morte dadas aos presentes na missa de sétimo dia, consiste num pequeno papel impresso com uma oração, nome do falecido, data de nascimento e um retrato.

brasileiro, com bandeirinhas, fogueira e mastro - raridade na região, a festa era na casa de um cearense que trouxe consigo a tradição. No entanto, mesmo ali, Adriana me falava das histórias de devoção da sua mãe a São João Maria, tratando-o como São João Batista.



*Figura 84: vasinhos de flores brancas são parte da promessa de Seu Bezerra*

Seu Bezerra, realizador da festa, chama Dona Isabel de “*minha santinha*”. Fez uma promessa a ela que será paga na festa por sete anos; todos os anos oferece um vaso com flores brancas no altar junto ao estandarte de São João, no dia seguinte as flores são depositadas no túmulo de Dona Isabel. Não consegui fotografar o tal vaso no dia da festividade porque minha câmera não ligou, para Adriana e Solange (dona da casa) foi um sinal da presença ali de Dona Isabel, que segundo elas novamente não estava se deixando fotografar por mim. Ao começar a novena, que antecedia a festa, a história de São João Batista foi sendo narrada entre as dezenas do terço e só assim percebi a existência de uma similaridade nas histórias dos Joões. O santo oficial anunciava a vinda de um messias, peregrinava no deserto, fora um profeta, batizava nas águas, fazia fogueiras, carregava cruzeiros e alimentava-se de mel e leite. Assim como o Santo popular que passou pelo Sul do Brasil, há pouco mais de um século, fora um líder messiânico, “*andejo*” no

sertão, profeta, batizava nas águas, as cinzas de suas fogueiras eram consideradas remédio, fincava cruzeiros, benzia nos olhos d'água e era vegetariano, alimentando-se basicamente de frutas e leite.

É certo que o religioso João Maria não desconhecia a história de São João; apesar de dizer-se devoto de Santo Antônio, o monge bem pode ter juntado elementos da história de vida do santo para construir a sua própria santidade, buscando legitimidade nas imagens que o sertanejo catequizado já detinha. Podemos perceber que a associação se dá não só porque os santos são homônimos, mas também pelas narrativas. É provável que os santos errantes tenham se inspirado no bíblico para construir suas histórias e legitimar seus feitos, assim como as benzedadeiras fazem agora com o santo popular curandeiro.

#### 2.4.3.2 Fotografias de João Maria que aparecem brancas



*Figura 85: Dona Idalina e seu retrato de São João Maria*

Dona Idalina nasceu em 1926, em Vila Palmira<sup>87</sup>, distrito de Palmeira. Também tem em seu altar o retrato de São João Maria, conta que às vezes pára para olhar o retrato e sente muitas saudades, pois diz ter conhecido pessoalmente João Maria. Segundo a história oficial o último Monge, José Maria, foi morto em 1912 por João Gualberto, no enfrentamento que eclodiu a Guerra do Contestado, mas existem controvérsias sobre tal afirmação: “Do cotejo destas informações se deduz que o “falso e mau” (grifo meu) José Maria foi morto em 1912, enquanto o Velho João Maria ainda se fotografava em 1915. E a informação de “Vida Franciscana” parece confundir os dois monges”.(Groniski, 1999, p. 46)



Figura 86

O retrato de São João Maria de Dona Idalina foi dado a ela por seu marido, conta que muitas pessoas mandaram diferentes fotógrafos o reproduzir sem sucesso, sem nem mesmo os profissionais conseguirem explicar o porquê das fotografias “*aparecerem brancas*”. Afirma que João Maria não se deixava fotografar, ou que quando tiravam seus retratos ele “*aparecia branco*”, porque não queria que sua imagem fosse comercializada. Diz que ele

---

<sup>87</sup> A localidade de Dona Idalina foi praguejada pelo monge, segundo meu avô ex-morador de São João do Triunfo: “Quando esteve por aqui, umas crianças que estavam brincando atiraram pedra nele, e ele jogou praga: Vila Palmira e São João do Triunfo vão acabar em ‘porungal’ e São Mateus em fogo”. Segundo ele a profecia está se concretizando: “Vai lá ver Vila Palmira, só tem os desenhos das ruas, que viram ‘carrero’ e antes era lugar de porto...o Triunfo tá minguado, todo mundo indo embora, e São Mateus tem aquele fogo da Petrobrás que nunca apaga”. Mostrei a ele uma fotografia de João Maria, ele observou a imagem, leu o título e declarou: “Mais aqui tá errado João Maria, o nome dele é “São João Maria”, tá faltando São, porque ele era Santo”. Dona Lourdes, natural de São Mateus do Sul, conta que São João Maria foi apedrejado quando passou por Vila Velha, em Ponta Grossa, e jogou uma maldição que transformou todo lugar em pedras: “Taça, portal e até gente virou pedra”

“apareceu” no retrato clássico, hoje cultuado, porque o fotógrafo não tinha a intenção de comercializá-lo.

Utilizo-me das explicações das benzedadeiras sobre o fenómeno de “*aparecer branca*” para apreender a expressão, entendendo-a como uma categoria nativa, já que é repetida por diferentes benzedadeiras. “*Aparecer branca*” significa ter a sua face não capturada pela câmara, tendo como resultado não uma “*foto queimada*” (expressão comumente utilizada no senso comum quando a fotografia não é impressa por qualquer motivo, ou é muito escura), mas uma fotografia na qual não é possível perceber os contornos humanos e sim uma aura, ou vulto branco. A expressão do conceito também surge nos relatos ouvidos por outros pesquisadores.

No livro *Casa Verde*, uma espécie de livre documentação literária, em que o autor Noel Nascimento mescla “real e imaginário”, há a mesma menção de Dona Idalina: “Um fotógrafo que bateu duas chapas do velhinho, sem pedir-lhe consentimento, ao revelá-las estavam em branco” (NASCIMENTO, 1985, p.17). Seu Darcy emprestou-me um texto datilografado intitulado “*Pela fronteira*”, de Major Domingos Nascimento, que fora dado a ele na década de 30, em Guarapuava; alguns relatos do autor estão na publicação *Lendas Populares*, no capítulo *Photografia Singular*, segue-se o seguinte relato<sup>88</sup>:

Em meados do anno da graça de mil oitocentos e noventa e oito, o propheta João Maria de Jesus, em uma de suas paragens ás margens do rio Jordão, estava em uma de suas paragens como era de costume, rodeiado de muita gente: - ao todo umas duzentas pessoas. O santo homem. Aconselhava a uns, dava animo a outros que desesperavam na lucta pela vida, a todos, enfim, distribuía o obulo sagrado da caridade, cristãmente. Alguns, homens das cidades, pediam-lhe se deixasse photographar, ao que accedeu, apenas lamentando o que, pra si, havia de vaidade nesse acto. Encostando-se, na sua barraquinha, fitou os olhos profundos na objectiva: - o photographo bateu varias chapas. Um dos assistentes, seu compadre, lembrou-lhe e aos outros, photographarem-se todos juntos, com o venerado monge. Acto continuo, formou-se o grupo: - o semicírculo, em meio o que, João Maria, assentava-se tranquilo, fitando mais uma vez a objectiva reveladora – Ouviu-se por duas vezes o “crac” característico da machina do photographo. O grupo dissolveu-se e em ordem foi retirando, cada pessoa ou família, em demanda dos seus pagos. João Maria, após sobraçar a sua malinha e a barraca, internou-se na matta próxima para continuar a sagrada odysseia de benefícios aos pobres de espírito deste vale de lagrimas... No dia seguinte, um homem, de poncho-pal branco, lenço preto e calçado de botas, onde luziam, novos, um par de esporas prateados, apejava-se de um lindo cavalo baio, á porta da casa do photographo/que na vespera, fora da cidade de Guarapuava ás margens do rio Jordão, tirar as photographias, pedidas a João Maria de Jesus. Após os cumprimentos do estilo, o photographo mostrou-lhe as chapas que havia revelado, com as respectivas provas. E, todos os dois, admiraram-se do acontecido: - só uma das chapas se revelára. Nesta, o monge, dentro da barraquinha

tradicional, fitava a objetiva, com um olhar profundo e calmo, dos seus olhos azuis. Das outras chapas nada se poudo revelar.

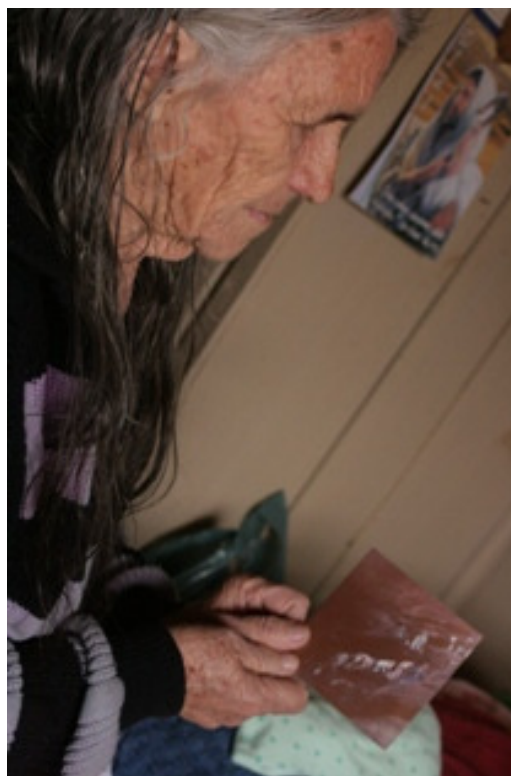


*Figura 87: Fotografia de Dona Geralda costurando: “aparecer branca”*

Nestes casos, o significante não pode ser captado quando o significado é dotado de magia. A câmera é um instrumento que produz resultado que pode ser manipulado magicamente - a fotografia - mas não teria nesta perspectiva poderes para capturar o imaginário, o sagrado e o divino. “*Não aparecer*” significa não pertencer ao real, estar num plano espiritual, pois a máquina fotográfica reproduz no “senso comum” unicamente a realidade.

A seguir, passo a considerar histórias específicas de benzedadeiras de Campo Largo, capazes de exemplificar e indicar as várias facetas possíveis da relação com São João Maria e as fotografias.

### 2.4.3.3 Dona Margarida como santa em fotografias



*Figura 88*

Da primeira vez que encontrei Dona Margarida, em 2000, ela não me deixou fotografá-la, alegando “*aparecer Santa, com manto e cinturão de Nossa Senhora*”. Aqui a perspectiva inverte-se, o aparato técnico torna-se dotado de magia, capaz de capturar o sagrado, santificando em vida a benzedeira. O que para ela é conotado, como prova de suas virtudes divinas, que estão além da cura. Dona Margarida só atendeu meu pedido de ver tais fotografias em agosto de 2008, desta vez, menos austera, também se deixou fotografar e trouxe dados importantes à pesquisa.





*Figura 89: Reprodução da fotografia em que Dona Margarida diz aparecer Santa*

Dona Margarida não sabe precisar em que ano a fotografia foi tirada, o formato da fotografia original e as cores dos pigmentos indicam a década de 80. “*Esta foto é da Lapa, eu tipo Santa*”. Mas diz que não estava usando nem vestido, nem manto, nem cinturão, como ela se vê na fotografia. Na foto acima, pode-se observar a senhora de vestes escuras, segurando uma vela na mão, em volta da sua cabeça percebe-se um contorno não nítido, considerado por Dona Margarida como um véu. O retrato foi tirado de baixo para cima, mas não há um alongamento do corpo da mulher como costuma acontecer nesse tipo de enquadramento, pode ser devido ao fato de a encosta de pedras à frente produzir uma perspectiva de redução de escala em função da grandiosidade das pedras. A benzedeira parece uma senhora muito pequenina, quase do tamanho da estátua da santa acima da imagem. Outro detalhe: fotografias tiradas no mesmo lugar mostram a existência de uma grade de proteção (como no ex-voto fotográfico e na fotografia por mim tirada, ambos abaixo) que poderia não existir ainda na época, ou estarem apoiando as roupas que estão penduradas à esquerda da foto; de qualquer maneira, não aparece grade alguma à frente de Dona Margarida.





*Figura 90 e 91: Outras imagens no mesmo local onde a fotografia de Dona Margarida foi tirada*

A benzedeira diz que a fotografia mostrada “*não é nada perto de outras que aparece como santa*”, mas não encontrou para eu ver e por isso “*não era para me mostrar*”. Para compreender a “*importância da fotografia*” que a benzedeira diz aparecer como santa é preciso conseguir entender como Dona Margarida estrutura sua narrativa. A “*foto foi tirada*” na Gruta do Monge da Lapa, lugar considerado santo por ela, onde estava pagando uma promessa não revelada. Além da aura de misticismo envolta no local, há uma fonte de água considerada milagrosa e a certeza de que o homem santo lá esteve. Dona Margarida teve uma experiência pessoal com São João Maria, quando tinha sete anos, nos anos 30: avistou-o sentado à porta da

casa de “*seu João Surim*”, na localidade do Itaqui<sup>89</sup>. Diz que sua mãe foi até a casa e avisou sua dona que a filha havia visto o monge ali sentado; a mulher confirmou que ele sempre passava por ali e ela o alimentava com biju. Depois de ver o santo, começou a benzer e auxiliar a sua mãe, parteira da região, com a feitura de chás para pueris e a prever a morte, poderes que também atribui ao próprio santo. Assim, podemos perceber a “presença” de São João Maria na construção da identidade de benzedeira de Dona Margarida, avistar o santo conferiu a ela, os seus próprios dons da benzeção e curanderismo. Dona Margarida pede enquanto eu a fotografo: “São João Maria *ajude ela que tá tão interessada*”.

É importante salientar que ela entende o episódio como um encontro, não como uma visão. E esse foi uma espécie de ritual de passagem, que conferiu a ela o poder do curandeirismo e da benzeção. Da mesma forma, a pretensa santidade, para o entendimento da benzedeira, foi conferida a ela por meio de uma fotografia captada na “casa” do santo popular de sua devoção, que também se dá através de um retrato. João Maria foi santificado popularmente, seu culto é feito através do seu retrato, encontrá-lo conferiu “*dom*” a Dona Margarida, que atribui a sua santificação um retrato, captado por uma máquina capaz de registrar essa santidade. Os entrecruzamentos entre a santificação e a fotografia são a estrutura; a fotografia também passa a ser de alguma maneira santificada, ou tocada por um “*dom*” divino, já que é cultuada e pode santificar a benzedeira.

#### **2.4.3.4 Dona Idalina: visões e associações a São Sebastião**

Dona Idalina, também associa o seu poder de benzeção a São João Maria, não por meio de um encontro como Dona Margarida, ou de visões, mas através da “*locação interior*”<sup>90</sup>, que as benzedeiras chamam de “*veio*”, ou “*ouvi uma voz*”, ou “*a voz me disse*”. Carlos Steil diz que o fenômeno vem acompanhado da vidência em alguns casos, e para os carismáticos substitui e se impõe com vantagens a ela:

---

<sup>89</sup> O bairro do Itaqui está numa área de concentração de benzedeiras, faz divisa com a cidade de Balsa Nova, que liga-se à Lapa.

<sup>90</sup> Como teoricamente é classificado o fenômeno de ouvir vozes de santos.

Há um duplo mimetismo ocorrendo entre as duas formas rituais, pelo qual a vidência parece “evoluir” para forma das “locuções interiores” nos contexto da aparição [...]. Entretanto, neste processo, constata-se uma tendência à valorização da “locução interior” em detrimento da vidência, o que corresponde, a nosso ver, a uma tendência mais geral da religião na condição pós-moderna, que, como observou Velho, poderia ser pensada como movimento de “destradiconalização”, o qual se identificaria menos com a simples quebra da tradição e mais com a reflexibilidade. (STEIL, 2001, p. 131)

Dona Idalina narra suas “locuções interiores” de forma bastante reflexiva, quase como respostas de São João Maria a suas angústias; não como forma de substituição às visões, mas como uma forma de aproximação com o santo que é capaz de ouvir seus pensamentos e conduzi-los. E foi assim que apreendeu a benzer com São João Maria. Conta que inicialmente apenas rezava com um rosário na mão em volta dos filhos, mas um dia sua irmã pediu a ela que a benzesse, ela recusou-se, mas o santo disse a ela como proceder. Em outro momento, ditou a ela como realizar a costura, repetindo os versos: *“O que eu coso? Carne rasgada, nervo torcido, ossos quebrados”*, ordenando que ao final oferecesse velas a ele e a São Sebastião. Dona Idalina diz: *“quem me ensinou a benzer foi São Sebastião e São João Maria, mas a voz ouvida era do santo popular; em certos momentos, tive a impressão de que chegava mesmo a sincretizar os dois santos.”*

Dona Idalina, além de ouvir e ver São João Maria, viu Maria Bueno trazer a amante do marido, por debaixo dos braços, voando sobre sua cama, para que ela pudesse reconhecer com quem o marido a traía. As visões comuns às benzedeadas pertencem ao grande grupo das categorias nativas que envolvem o olhar.

A associação de São João Maria a São Sebastião proliferou no período do Contestado, graças a visões da virgem Teodora que anunciavam a vinda de ambos:

A menina Teodora, com 11 anos de idade, neta de Euzébio Pereira dos Santos, começou a relatar sonhos e visões que tinha com José Maria e a difundir a necessidade de todos se dirigirem a Taquaruçu a fim de aguardar o retorno do monge junto ao “exército encantado” de São Sebastião. (MACHADO, 2004, p.198)

Nas religiões de matriz africana, como o Candomblé, São Sebastião é sincretizado em Oxossi, orixá guerreiro; na Umbanda é associado à entidade do Caboclo de Pena, Caboclo de Lança e Caboclo Boiadeiro, os dois primeiros representados pela figura de índios e o

último pelos sertanejos. Segundo Pai Linaldo de Togum (Candomblé – Rio de Janeiro), Ogam Cotoquinho (Ifá – Salvador ), Pai Ibe (Umbanda - Curitiba) e o Babalorixá Jorge Kibanazambi (Candomblé – Curitiba)<sup>91</sup> os caboclos são benzedores e curandeiros, responsáveis por trazer saúde e também fartura, principalmente de alimentos, assim como São Sebastião é protetor contra a fome e contra a peste.

Embora as benzedoiras não façam todas essas conexões, as influências desenham-se claramente; em Portugal o Sebastianismo caracteriza-se pela espera na volta do Rei; no Brasil a espera transfere-se para o Santo; no Contestado crê-se na monarquia e na volta de José Maria ao lado de São Sebastião; no sincretismo o Orixá Guerreiro é São Sebastião, também representado na figura do Caboclo considerado um curandeiro benzedor no universo simbólico dessas crenças.

Todas as características que os diferentes credos atribuem a São Sebastião, remetem a quase um sincretismo do próprio santo guerreiro-caboclo-benzedor com São João Maria e outros líderes messiânicos que sintetizam funções sociais, políticas, espirituais e de cura.

Assim como já vimos, hoje as benzedoiras se desdobram nessas funções, mas sem o gosto pela revolução. Em vários relatos, o santo católico parece tão “de casa” quanto o santo popular: “Francisco Alonso de Souza, um dos inúmeros afilhados que José Maria deixara Serra Acima [...]”:

Diz uma testemunha de sua ascensão ao comando geral que Francisco Laonso “virou influência por uma espécie de espiritismo: recebeu ordem de São Sebastião, devido a seu padrinho João Maria”. E esclarece: “São Sebastião aparecia para os comandantes” (depoimento de Nhôca) (QUEIROZ, 1977, p.164).

O que reforça, mais uma vez, as múltiplas características de São Sebastião, explicando assim sua popularidade no Brasil e a forma como é cultuado em diversos grupos sociais, como caçaras, indígenas e quilombolas<sup>92</sup>, como guerreiro, protetor da peste e da fome.

---

<sup>91</sup> Entrevista concedida por ocasião da documentação da Festa de Caboclo Vila Nova para a realização de um vídeo documentário, em 24 de janeiro de 2009, no Terreiro de Candomblé Ilê Asé Opo Olofin Save Ayra Intile Ati Oni Mergi, localizado na cidade de Colombo.

<sup>92</sup> Tenho um particular interesse pelo Santo, já tendo pesquisado sua festa nesses grupos sociais, nas seguintes localidades, respectivamente Ilha da Peças – Litoral Norte do Paraná; entre os Pataxó de Cumuruxatiba – Extremo Sul da Bahia, Palmital dos Pretos – Campo Largo -PR.

Depois do episódio da revelação, São João Maria falou com Dona Idalina outras vezes, e intercedeu por ela ao ouvido de outras pessoas:

*Meu marido bebia e jogava muito, não gostava de ter emprego porque dizia que não queria ser cativo de ninguém; eu tinha conta na bodega, mais depois de um tempo não pude mais comprá, fiquei sem nada em casa. Aí meu filho já reclamando de fome, fui me ajoelhei na frente do retrato de São João Maria e disse, o que eu vou dar para estas criança cume? ‘São João Maria’ mandô eu ficá tranquila, que ia mandá a cumida e ninguém ia passar fome; quando foi chegando perto da hora do almoço a freira do convento, que eu morava atrás, mandô me chamá, perguntando se eu queria os miúdo do porco que ela tinha matado. Eu aceitei toda aquela barrigada do porco, ela disse que ouviu alguém dizer a ela que era para me dar. Depois aparece a outra vizinha, que era muito bem de vida, falando: “olha Idalina eu vou te oferecer, mais não se ofenda, todo dia sobra um monte de cumida, que meu marido sempre quer muita coisa, é macarrão, é arroz, é feijão...O que sobra eu jogo na grama e ele reclama que a comida tá queimando a grama. Hoje quando eu fui jogá ouvi uma voz no meu ouvido dizendo: não jogue, mande para Idalina, eu ainda disse, mais o Naldo (marido ) é orgulhoso não vai aceitar e a voz repetiu para eu dar para senhora.*

Dona Idalina acredita que a voz ouvida pelas vizinhas era de São João Maria intercedendo por ela. Na narrativa acima é interessante notar que é através do retrato que se faz a interseção com o Santo, ou melhor o retrato é tomado como o próprio santo que é personificado na fala. Dona Idalina, apresenta sintomas de Alzheimer, sempre preciso me apresentar novamente a ela quando vou a sua casa, mas ela sempre repete as mesmas histórias sobre João Maria com uma espantosa riqueza de detalhes. Em minha última visita, mencionou algo que até então omitia, ou simplesmente não falara: disse agora que “recebia São João Maria” em substituição a ouvir.

### 2.4.3.5 Seu Sebastião e as incorporações de João Maria



*Figura 92*

Seu Sebastião também diz “receber” o monge às quartas-feiras à tarde em seu “centrinho”. Estive numa dessas seções. Quando lá cheguei estavam apenas o benzedor e outro homem, que faz às vezes de Pai-de-Santo; incorporado ele me disse: “*Você está tirando onda com essa sua pesquisa, mas você é que vai acabar virando benzedeira*”. Em seguida falou que eu era médium, fez-me ajoelhar à frente do altar, mandou eu me concentrar no mar, enquanto Seu Sebastião segurava minha cabeça, esperando uma incorporação, suponho, como nada aconteceu me mandaram embora. Noutro dia, quando lá voltei, perguntei quem estava incorporado, sem obter respostas precisas, compreendi ser algo entre João Maria e São Jerônimo<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> A benzedeira Rose, de Porto União – SC, declarou que na Umbanda João Maria é associado a São Jerônimo, “*que vivia em grutas e se faz trabalho em cachoeiras*”, o santo é representado junto aos livros. Amoradora de Rio Negro, Lourdes, mostrou-me uma representação de São Jerônimo como sendo uma fotografia de São João Maria.







*Figura 93, 94, 95 e 96 Detalhes do altar: a) Seu Sebastião com imagens de santos, entre eles São Sebastião com oferendas de alecrins à frente e ao lado “bolachas” oferecidas a Cosme e Damião; b) Santos e crucifixos ao lado de Iemanjá e espada; c) Cablocos e Pretos Velhos; d) ao fundo retrato de Alain Kardec.*

O caso de Seu Sebastião não é único, apontando um aspecto relevante e mais geral da relação das benzedeiras com João Maria. Com efeito, ele tem papéis plurais no imaginário das benzedeiras, pode ser “visto”, “ouvido”, “incorporado”, também pode ser o “guia” espiritual como no caso de Dona Isabel e de Diva, ou associado a outros santos. Em nenhuma das bibliografias pesquisadas fala-se em João Maria sincretizado a outro santo. Considero que não seria correto afirmar que as benzedeiras fazem propriamente a sincretização, que seria mais equivalente a uma metáfora, um *bricolagem*, que só seria considerado sincretismo se fosse conotado pelos devotos. O *bricolage* acontece nas histórias de vida de São João Batista, São Jerônimo e ‘São João Maria’, a oficial servindo de modelo à popular, as benzedeiras fazem uma espécie de mimetização, em função dos nomes, acredito, quase de forma inconsciente tomando um pelo outro, mesmo sabendo que um era do tempo de Jesus e outros de seus avós.



A benzedeira Diva, depois de me contar histórias que os “*antigos*” contavam sobre São João Maria, destacou ser ele um de seus guias e por isto sua neta nasceu em 24 de junho, oficialmente dia de São João Batista.

#### 2.4.4 Associações a João Maria

Seu Darcy realiza na madrugada do dia 23 para o dia 24 de junho, “a profecia de São João; nesse dia dá para ver o que vai acontecer no ano inteiro, porque São João era profeta; eu tenho aqui um livro que conta tudo de São João”, procura pelas gavetas e mostra um texto datilografado datado de 1929, chamado “Pela Fronteira” (já citado anteriormente) no qual são contadas as histórias de São João Maria e suas passagens em Prudentópolis e Guarapuava, no Paraná. As previsões de Seu Darcy são feitas através da leitura de uma cruz; lê profecias na cruz, onde as previsões aparecem escritas, faz analogia ora aos cruzeiros encravados por João Maria, ora à cruz carregada por João Batista; certa vez, ao falar do santo popular leu um versículo da Bíblia sobre São João Batista.



*Figura 97*

Tentando solucionar a minha pergunta sobre qual João falava em suas histórias, Seu Abranches disse-me que São João passa na terra a cada cem anos, ou seja, é o mesmo, portanto, seu retorno está próximo: “2012”, calcula o benzedor. Oswaldo Cabral menciona que o primeiro monge, João Maria d'Agostim, pode ter passado por alguma ordem que cultuava o São João oficial, também informa que este pode ter passado pela Índia, por isso hábitos e vestes

tão assemelhadas aos hindus. Sobre seus hábitos alimentares e tendências lactovegetarianistas fala-se muito na perspectiva da penitência.



*Figura 98*

Seu Darcy acorda às 03:00 da manhã, toma “*mate*” até às 06:00, quando vai até um rio próximo a sua casa para tomar banho; na volta já inicia seus atendimentos. O benzedor tem por hábito andar apenas descalço, vez ou outra é chamado para benzer em Palmeira “*atender criação*”, conta que vai até lá a pé de e pés no chão. Dona Madalena disse que São João Maria andava também descalço pelo sertão, mostra o retrato em que o monge aparece de sandálias e diz: “*ele tirava erva da cuia e amarrava com essas tiras no pé, porque a erva é fresca e aliviava a dor de andar a pé*”. Seu Darcy diz “*ser como São João Maria para comer, só come o que dão a ele: “tem dias que passo sem comer, sai lá fora corta um pouco de grama e como”*”.

Todos os autores destacam a alimentação frugal do santo popular, uns dizem que ele nunca comia carne, outros que só não comia nas segundas, quartas e sextas-feiras. Nas lendas populares, fale-se muito que se alimenta de couve, que possuía um marmitinha que cozinhava seu “*viradinho*” que alimentava muitas pessoas.



*Figura 99*

Dona Victoria<sup>94</sup> tem em sua casa um pé de couve de folhas recortadas, que ela chama de “couve-de-são-joão-maria”, diz ter esse nome por ter sido ele que trouxe a variação da planta e só alimenta-se dela.

Contou-me que sua sogra esteve com São João Maria, onde hoje é a região central de Campo Largo:

*A mãe da minha sogra, quando ela era pequena, foi trabalhar e deixou apenas um ovo para ela e o irmão comerem, ela ficou desesperada começou a rezar com medo de passar fome. Apareceu um velhinho dizendo para as duas crianças comerem o que tinham no momento, que a mãe viria com mais comida e que nunca mais faltaria. Ao final da tarde sua mãe retornou com muita comida e ela nunca mais passou fome. Quando contou a história para mãe e ela contou ter feito um pedido a São João Maria e por isso ele tinha estado lá.*

---

<sup>94</sup> A benzedeira Dona Victoria é tia da minha avó, já falecida, mas só vim saber disso por ocasião da pesquisa, nem sequer a conhecia antes. O meu bisavô Vidal Paiva Vidal, filho de Osminda, morreu muito cedo, deixando minha bisavó Lilita com cinco filhos muito pequenos para criar, sentindo-se desassistida pela família do marido ela sempre ignorou o vínculo familiar ostentando certa magoa destes familiares, que para ela sempre gozaram de boa vida, enquanto ela lavava roupas e vendia cigarros para manter a casa.

Seu Abranches conta várias histórias sobre João Maria e seus hábitos, inclusive que seu pai o abrigava e dava pouso e comida a ele, destacando a generosidade do pai. Mas salienta que nem todos eram hospitaleiros, então conta que, certa vez, o santo pediu poso numa casa, o marido que era muito bondoso queria recolher o “*barbudo*” dentro da casa, já a mulher temerosa mandou o esposo deixar o monge dormir fora da casa, no paiol. Durante o jantar a mulher afogou-se com uma espinha de peixe, e o monge foi chamado e fez a seguinte oração, hoje utilizada pelo benzedor para desafogar: “*Homem bom, mulher malina, sob, desce*”.

Seu Abranches conta que assim que João Maria terminou de dizer as palavras, o espinha de peixe pulou da garganta da mulher. Dona Madalena faz a mesma reza, para o mesmo fim, mas narra o fato como acontecido com São José e Nossa Senhora:

*Quando eles andavam pelo mundo, um rei chamado Herodes mandou matar Jesus, porque soube que tinha nascido alguém poderoso, começaram a fugir, chegaram numa casa para pedir poso, o homem queria recolher, a mulher mandou ficar no paiolzinho, tava chovendo e tinha pombo no telhado, eles faziam cocô e escorria tudo no véu de Nossa Senhora, quando foi de noite a mulher se afogou e mandou o marido perguntar ao casal se sabiam fazer alguma coisa e Nossa Senhora fez a reza:*

*Ceguei numa casa pedir poso*

*o homem deu, a mulher negou,*

*Homem bom, mulher malina;*

*Suba ou desça*

De acordo com Mocelin, José Maria anotava orações em papéis e isso pode ter colaborado para difusão de algumas rezas. Algumas benzedadeiras têm por hábito escrever orações, ou indicações em papéis, como Dona Joana, Marli e Diva:

Ao entrar um paciente, José Maria, depois de ouvi-lo e examiná-lo, consultava os seus cadernos. Um dos seus secretários que o auxiliava copiava então a receita, que era entregue ao doente por escrito [...] Circulavam na área rezas manuscritas a cuja materialidade se atribuía um força sobrenatural, e, cosidas em patuás, serviam para “fechar o corpo” e outros fins igualmente benéficos. (MOCELIN, 1989, p. 17 apud Queirós, op.cit., p.81-82)



*Figura 100: Bênção para tireóide*

Dona Madalena diz que aprendeu “a benzer com ninguém”, que “veio tudo da cabeça” dela; só a oração acima e outra para cólica de bebês (já mencionada no capítulo anterior) aprendeu com o sogro, umas das orações que “veio na cabeça” de Dona Madalena é para tireóide:

*Tireóide, tireoidona tireoidinha, Tinha nove tira um fica oito, tira um fica sete, tira um fica seis, tira um fica cinco, tira um fica quatro, tira um fica três, tira um fica dois, tira um fica nenhum e não volte nunca mais.*

A forma da oração, em contagem decrescente é aplicada de maneira parecida com uma reza utilizada para bicheira:

Entre as muitas receitas para curar bicheira, existe uma em que os especialistas se persigna primeiro, e depois vai fazendo sinais de cruz sobre a área afetada, ao mesmo tempo em que pronuncia as seguintes palavras mágicas: “Faraó tinha 19 filhos. Morreu mais um e ficaram 18. Morreu mais um e ficaram 17 . Morreu mais um e ficaram 16...” Até que chega ao fim: nenhum. Assim os bichos desta bicheira hão de morrer de um a um. Até que não fique mais nenhum. Amém (documento Felipe). ( QUEIROZ, 1977, p.29)

A estrutura da reza de Dona Madalena já existia o que “*veio*” a sua cabeça foi a livre adaptação para a necessidade do momento; conta que faz a tal oração para a tireoide passando um fio por dentro de nove “*sementinhas em pensamento*”, conta que a oração deu certo, a mulher que recebeu a reza pela primeira vez foi curada: “*tinha um papo do tamanho de uma laranja, sarou sem operar*”.

Assim como analisamos e discutimos nos primeiros capítulos a pluralidade das práticas das benzedadeiras e o predomínio da mulher, Queiroz fez o mesmo sobre o período em que os monges “*andaram no mundo*”:

Os *benzedores* entregavam-se particularmente à cura de animais e utilizavam quase exclusivamente fórmulas mágicas. Já as benzedadeiras eram chamadas mais frequentemente para cuidar, por processos semelhantes, de pessoas humanas. Mas este último era o terreno dos *curandeiros e curadores*, os quais se bem aplicassem por vezes um ritual mágico religioso – lançavam mão de toda medicina empírica, baseada sobretudo nas infusões de ervas. (1977, p.53)

Os animais, assim como as plantações, tinham um papel central na vida das pessoas, não só como meio de sustento, mas também como trabalho, empregando uma divisão de trabalho relacionada às questões de gênero:

[José Maria] não era um curandeiro vulgar. Sabia ler e escrever e há muito, possuía uns cadernos nos quais anotava as propriedades medicinais – comprovadas pela prática e a experiência popular – de numerosas plantas da flora de Serra – Acima. Ao mudar-se para o rancho do capataz, instituiu a “Farmácia do Povo”. Todos que tinham recursos pagariam, no mínimo, dois mil-réis pela consulta. Utilizar-se-iam dos fundos assim conseguidos para socorrer os mais necessitados. Esperando serem atendidos, os enfermos faziam filas no consultório improvisado; ele os atendia até bem tarde da noite. (MOCELIN, 1989, p. 17, apud Queirós, op.cit., p.81-82)

Historiadores do período do Contestado falam sobre a prática corrente de benzer sementes, plantações e lavouras como forma de obter prosperidade; o próprio João Maria oferecia sementes aos caboclos. Vinhas de Queiroz menciona a prática como forma de caracterizar o passado, Nilson Thomé também assinala o papel central da roças e plantações: “[...]”

trazia-lhes novas sementes para plantarem, assinalava aos que desejavam mudar de terras onde encontrar outras melhores (como profundo conhecedor de todo aquele sertão que percorria a pé) [...]. (Thomé, 1997, p.52).

Todas as benzedadeiras indicam o uso de chás e ervas assim como faziam os três monges; as receitas podem ser feitas de forma alopática, cada chá com uma indicação. Como diz Queiroz, “Cada homem possui suas mágicas” (1977, p. 29). Há pouco mais de um século, nessas paragens, as pessoas sabiam como resolver os seus problemas, manipulando o cotidiano de forma mágica, não por falta de recursos como o espírito progressista costuma supor, mas porque através de bênçãos, rezas e uso de ervas se resolviam a pouca, ou menor, quantidade de problemas existentes. “Havia grande quantidade de curandeiros, benzedadeiras, parteiras e rezadores para todos os males transitando pelo sertão e pelas vilas do interior (e também pelas capitais do litoral)”. (MACHADO, 2004, p.176)

Assim, se cada homem conhecia um determinado número de “indicações”, e este começava a vaguear, suas barbas a crescer e as vestes a desgastar, prontamente este poderia ser considerado João Maria. Queiroz supôs o mesmo: “É provável que muitos outros mais tenham existindo, inclusive durante a vida daqueles sobre os quais temos prova da sua realidade histórica”. (1977, p.52); o que explicaria como tantas pessoas supostamente estiveram na presença de São João Maria, vivenciando histórias por vezes muito semelhantes umas às outras.

#### **2.4.4.1 “O Velhinho do São Silvestre”**

A história do “*Velhinho do São Silvestre*” contada pela benzedeira Dona Joaquina, guardiã de sua memória, demonstra associações a João Maria. Eu a conheci por meio de um locutor de rádio, que escreveu uma matéria num jornal da cidade, a respeito do “*Velhinho do São Silvestre*” - um curandeiro que esteve na região de mesmo nome nos anos 60. O distrito de São Silvestre ficava a aproximadamente uns setenta quilômetros da sede do município de Campo Largo, com dificuldades de acesso. Dona Joaquina mora na localidade dos Batistas, para chegar até lá é preciso cruzar o Parque do Açungui - uma floresta preservada de Araucárias e que

pela magnitude, transportam para os tempos em que João Maria “palmilhava” pelos pinheirais sob a “Casa verde”:

[...] E o pinheiro é sempre a nossa árvore predileta e simpática, que se encarrega de definitivar e salientar a imagem desses encantadores e variegados panoramas que se instante a instante se apresentam, banhados pela luz suavíssima de um sol como que feito para despertar sentimentos poéticos em nossa alma. (BERNARDET, 1979, p. 47)

É preciso cruzar uma série de Vales e montanhas por péssimas estradas, povoados e lugarejos; a última vista antes da chegada são as plantações de cítricos penduradas nos montes. O povoado dos Batistas consiste num valezinho, com umas dez casas no máximo, lá chegando fomos procurar por uma fonte chamada Chico Céu, não o encontrei, então indicaram a casa de Dona Joaquina.



*Figura 101: Seu Davi e Dona Joaquina e os retratos do  
“Velhinho do São Silvestre”*

O casal nos recolheu com muita simpatia e alegria para nos falar sobre o “*seu veinho*”; logo adentrou ao quarto para buscar fotografias, para ela a melhor prova da passagem do curandeiro. Nos instantes em que fico sozinha percebo o altar típico, a balança de pesar, alguns tomates, muitos sacos de farinha de milho fechados e isqueiros à venda na sala da casa. Dona Joaquina volta trazendo várias fotografias, entre elas algumas emolduradas.



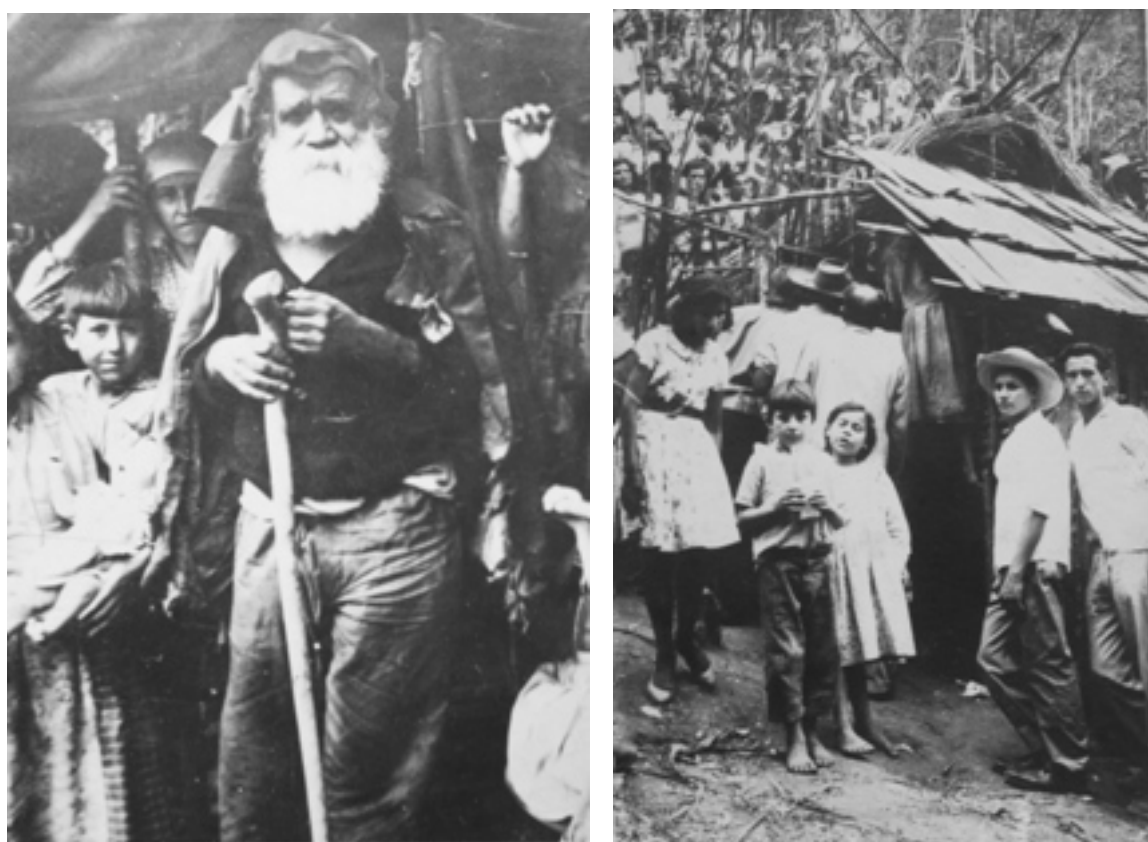


*Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina*



*Figura 103: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina*

Conta que o “*veinho*” apareceu numa noite de chuva, ela ofereceu abrigo ele recusou, apenas aceitou um pouco de comida, entrando para o mato. Noutro dia, preocupada com o velhinho, resolver ir atrás dele, foi assim que ele acabou ficando. Em seguida, contra a vontade do velho, os homens da região construíram uma pequena choupana, onde o homem começou a curar e a multidão a aparecer. Por orientação do velhinho, Dona Joaquina e Seu Davi (marido) começaram abrigar as pessoas em suas casas e a vender mantimentos aos peregrinos. Seu Davi conta que em alguns fins de semana perto de cinco mil pessoas passavam pelo lugar, movimentação que pode ser observada na rica documentação fotográfica do período.



*Figura 104 e 105: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina. Inúmeras pessoas procuravam pelas curas do “Veinho”*



*Figura 106: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina. A dificuldade de acesso à região não impedia a chegada de consulentes*



*Figura 107 e 108: Figura 102: Reproduções do arquivo de Dona Joaquina*



*Figura 109: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina*



*Figura 110: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina. Choupana onde o Velinho morava e atendia os consulentes*



*Figura 111: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina. Capa de um dos livretos com a história do “Velinho do São Silvestre”*

A fama do homem era tanta que chegou a ser produzido um pequeno “livrinho” para ser vendido aos consulentes; desse material só restaram algumas capas, os textos foram todos emprestados e perdidos.



*Figura 112: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina. Consulentes ao lado do curandeiro*

Os retratos do “Velhinho”, Dona Joaquina diz terem sido “*tirados*” por pessoas que foram até lá e depois voltaram para entregar; da mesma origem são as imagens da movimentação dos devotos. Nos retratos evidenciam-se as características de parença entre o esse homem e o que foi celebrizado como santo, quase um século antes: as vestes simples, as barbas, a pele clara e um olhar “profundo” e “desafiador” “fitando a câmera”, como diz Nilson Thomé. Diferente de João Maria, de quem existem poucos retratos para serem analisados, este possui uma coleção onde é possível compará-los e perceber não existir constrangimento em deixar-se retratar, sempre “fitando” as lentes, mesmo nas imagens em que está ao lado de seus consulentes. As fotografias da multidão que buscavam por ele dão dimensão do que os anfitriões hoje nos contam, pessoas acumulam-se em volta da pequena casa, carros e caminhões estacionados nas imediações.

A principal indicação do “*Velhinho do São Silvestre*” era um cipó, chamado de cipó suma, ou cipó de cruz. Dona Joaquina conta que presenciou muitas curas, milagres dignos da Bíblia, como cegos que voltavam a enxergar, inválidos que largavam das muletas e voltavam andar, como “*japonesinho*” que aparece no retrato com o “*velhinho*”. A fotografia foi deixada para o monge como ex-voto:



*Figura 113: Figura 102: Reprodução do arquivo de Dona Joaquina*

Nas memórias de Dona Joaquina, as histórias sobre São João Maria se repetiam para com o “*Velhinho do São Silvestre*”, como aquela que diz que embaixo do pinheiro onde ele estava não chovia. Dona Joaquina crê que lá esteve atendendo o seu chamado.

*Eu também sou benzedeira. Desde pequena eu adorava os veínhos. Certa vez, fiquei sozinha, caiu muita chuva e forte, eu rezei e pedi para que aparecesse um veínho para me ensinar a benzer tromenta, noutro dia veio já era “ele” e me ensinou, até hoje eu faço a reza, nessa época eu morava lá Erva<sup>95</sup>. Eu acho que por isso que ele veio parar aqui, de tanto que eu sempre quis e pedi para conhecer São João Maria.*

Há um relato muito parecido no livro *Pela Fronteira*, emprestado por seu Darcy, no capítulo “Dona Magdalena tem uma visão”. Na introdução do capítulo o autor conta,

---

<sup>95</sup> Outra localidade de São Silvestre.

que Dona Magdalena era uma benzedeira de Pinhão (cidade de Seu Darcy), em seguida faz descrição muito parecida com as de Dona Idalina e Dona Joaquina:

Essa senhora, conheceu o propheta João Maria de Jesus, por um desejo esquisito. – Pediu a Deus, que lh’o fizesse conhecer, ainda que fosse em sonhos. E sonhou: - “Um velho de longas barbas, olhos azuis, de uma bondade extrema, hava-a de dentro de uma barraquinha e com a mão enrugada abençoa-a; e disse-lhe: “Amanhã de manhã eu vou à tua casa. Espere-me. Põe um banco no terreiro... Dona Magdalena, accordou-e. De manhã, pôz o banco no terreiro, preparou tudo para a recepção, dizendo a todos de casa.- Preparem-se que seu João Maria hoje vem ai. – Mas como é que vancê sabe? Perguntou o velho marido, incrédulo e rindo-se daquelles preparos. – Sonhei com elle, ouviu? E contou-lhe o sonho. – Ora!sonho?!.. e vancê acredita em sonho?! – Mas é que eu pedi a Deus Nosso Senhor, para ver Seu João Maria, nem que fosse em sonhos. Já que sonhei, não é custo que o sonho dê certo. E tenha fé que se realisa. Puis pode Sê, nhá Magdalena, pode sê. Estava a conversa nestas alturas entre os dois velhos esposo, quando se ouviu distinctamente na frente da cas, um: Oh! De casa! Dona Magdalena saiu ver. O mesmo velho do seu sonho, alli estava em carne e osso. O velho esposo, também reconheceu-o pelo retrato que delle fizera a mulher. Mecê entre. E foi abrir a cancella, por onde o propheta entrou com um pesado sacco às costas e uma maleta nas mãos. [...] – Mecê, se não pergunto mal, é seu João Maria de Jesus? – Sim, sou eu. Como a senhor me desejou ver vim à sua casa. Folgo de ver, que me recebe como eu pedi. Então mecê soube do meu sonho? – Para mim, pobre mortal como a senhora foi-me dada a faculdade de ver aquilo que me é familiar, isto é, aquilo que se relaciona comigo. E isso que sube do seu sonho e vim satisfazer a sua curiosidade. Após alguns momentos, em que o monge, fez uma ligeira refeição frutal, voltando-se para Dona Magdalena, disse: - A senhora é uma mulher carinhosa. Deus lhe dar’á recompensa. Não pelo que agora faz por mim, mas pelo que tem feito pelos vosso semelhantes. A vossa coroa de gloria está sendo tecida no céu, pelos anjos. Entrementes, entrou a falar da sua peregrinação pelo mundo, os lugares para onde ia, assim como das pessoas bondosas que encontrára. Dona Magdalena, perguntou-lhe, se era longe o Tayó, lugar para onde ia elle retirar vez para sempre? – para os que observam os mandamentos da leinde Deus, disse, é perto e para os bons de coração, também. Para os mãos e perversos, lá não irão nunca... – são bonitos os campos? E’ bom o clima? – João Maria conceitrou-se e não respondeu immediatamente. Dahi há momentos, tornou: - amanhã, por estas horas, assentada aqui nete lugar, a senhora concentre o seu pensamento em mim, e olho sempre para o lado que o sol se põe e verá compôs para onde eu vou...O propheta, no dia seguinte, continuava a sua viagem, ao alvorecer. Dona Magdalena à hoara fixada, veio se installar no terraço, no mesmo lugar onde estivera sentado o santo. Concentrou o pensamento no propheta e fitou os olhos no poente, esperou. E viu: “Um grande manto verde; onde vicejavam florinhas mil...Orlando por um capão de matto onde ser erguiam esbeltas, as palmeiras e árvores frutíferas... Um rio, de águas mansas[...] Na colina, à beira do “capão de matto”, uma choupana se erguia:- nella, o propheta, de cabeça curvada sobre o peito, resava...Ranchos de índio, se dirigiam para a choupana e ajoelhados, receberam a bênção do santo varão [...] Dona Magdalena reviveu por instantes o panorama que vira es ergueu-se retirando-se para dentro de casa. E, abrindo o oratório particular, genefluxa ante as sagradas imagens, pediu pelo santo monge João Maria de Jesus, entremeiando a prece com Aves- marias, em intenção dos que sofrem. [...] De ora em diante, daquela casa hospitaleira, mais e mais raiavam os benefícios da caridade dos seus habitantes, tendo Dona Magdalena de...., hoje falecida, deixado um nome respeitl para a família, sagrado para os pobres grato para os milhares de curados por suas virtudes medicas e louvada pelas almas grandes<sup>96</sup>.



Dona Joaquina salienta a passagem de outro homem que ela também entendeu como João Maria:

*“Depois deste “veinho” (o que ficou conhecido como Velhinho do São Silvestre) ainda apareceu outro e este eu tive certeza só de olhar nele que era São João Maria e ele disse que o nome dele era João Batista, o outro nunca disse o nome.”*

A fala de Dona Joaquina nos oferece muitos elementos já vistos antes, para ela benzedores de um modo geral são chamados “*veínhos*”; não por acaso o homem que ela abrigou ficou conhecido como “*Velhinho do São Silvestre*”, e por conseguinte todos os “*veínhos*” são São João Maria. Dona Joaquina diz ter desejado o encontro com ele ainda na infância, depois disso aprendeu a benzer assim como Dona Margarida e Dona Idalina; e por fim a associação entre o João popular não-canônico e oficial através do nome João Batista. Dona Joaquina conta que quando esteve na Gruta da Lapa teve certeza de que o seu “*veinho*” era mesmo São João Maria, porque segundo ela sempre lhe falou sobre aquele lugar. Dona Joaquina não acredita na morte inexplicada do “*Velhinho de São Silvestre*” por um tiro (suicídio segundo o Instituto Médico Legal do Paraná), fala que foi uma maneira que encontrou de “*se retirar*”. Conta estar tranquila porque já vieram lhe avisar que “*Ele está benzendo em outros lugares, em outras grutas, muito longes*”. Quando perguntei quem a avisou compreendi que se tratava de uma visão do lugar onde estaria São João Maria, que para ela continua a andar pelo mundo. Assim como os sertanejos do Contestado esperavam a volta de José Maria: “[...] onde não havia morrido e apenas passado para subir aos céus a receber divinas graças”. (QUEIROZ, 1977, p.111)

Mais uma vez a pesquisa de campo leva às fotografias, a memória é ativada a partir delas e Dona Joaquina interpreta o vivido. Além de importante fonte de referência documental, de memória, estar diante desse “álbum” da passagem recente de um monge, reforça mais uma vez as ressignificações da fotografia nesse campo. Estes documentos fotográficos eram do próprio “Velhinho” e ficavam em sua choupana; depois de sua morte Dona Joaquina pegou-as, junto a estas estavam o célebre retrato de São João Maria, o que a fez reforçar a crença de que eram uma continuidade, ou mesmo uma pessoa só, a benzedeira pergunta: “*Por que ele ia ter a fotografia do outro lá? Se não era ele?*”



Para essa senhora qualquer fato que estabeleça uma conexão entre os dois monges é tomado como um sinal. Entender os dois como um único, confere a eles, além da santidade, a imortalidade, como diz uma legenda no antigo retrato de João Maria: “Propheta de 180 anos”, ou a crença de que podem “*retornar*” a vida – como esperavam os sertanejos do Contestado.

Como já mencionado neste capítulo, de acordo com outros pesquisadores, como Fachel, Machado, Queiroz e Thomé, encontrar o retrato de João Maria nas casas de pessoas de cidades da chamada “Rota do Contestado”<sup>97</sup> não é tarefa difícil, assim como na casa das benzedeadas de Campo Largo. No entanto, é preciso mencionar o lugar e a função dos retratos nas casas de bênção, para compreender o papel da fotografia e do santo, assim como para Dona Joaquina o lugar do retrato é sinal de continuum, para esta pesquisa o lugar do retrato no altar das benzedeadas é *analogum*:

A estampa do Monge, a sua gravura – um homem barbado, sentado, com as mãos cruzadas ante os joelhos, de boné de pele à cabeça, olhar perdido – recebe a mesma devoção, apesar daquela recusa, que o sertanejo reparte com os demais santos da sua especial predileção. Talvez seja ele, mesmo, o preferido. E a razão está em que ele não é um santo de fora, mas um Santo que viveu ali, junto com a sua gente, que conheceu os seus pais, que conversou com seus avós. (CABRAL, 1960, p.10).

Embora as passagens de João Maria estejam assinaladas no passado, as memórias e os cultos são presentes e contemporâneos. E o culto aos retratos é o dispositivo de perpetuação das memórias e de sincretização dos três homens numa mesma imagem. Tais elementos dão à imagem fotográfica legitimidade para ser usada de outras formas nas práticas das benzedeadas, como na benzeção de fotografias, que veremos no capítulo a seguir.

---

<sup>97</sup>

Locais onde houve conflitos durante a Guerra do Contestado.

### 3. USOS E PRÁTICAS DE BENZEÇÃO EM TORNO DA FOTOGRAFIA

#### 3.1 USOS DA FOTOGRAFIA ENTRE AS BENZEDEIRAS

Como estão inseridas neste mesmo contexto de usos da fotografia como ícone e índice, as benzedeiras as utilizam também dessa maneira e como extensão do real. Para aplicarmos as questões teóricas, diante do que foi apreendido em campo, algumas discussões e definições precisam ser apresentadas, dentro do conceito de “sistemas simbólicos” e da perspectiva teórica de Edmund Leach adotada para magia; são as noções de “símbolo”, “signo”, “ícone”, “índice” e “sinal”. Leach, ao enunciar o seu livro “Cultura e Comunicação”, afirma:

A comunicação humana concretiza-se por meio de ações expressivas que funcionam como *sinais, signos e símbolos*. A maioria das pessoas não consegue estabelecer a distinção exata entre estas palavras, e até as que o conseguem fazer podem, muito bem, usá-las de modo diferentes (1976, p.20).

Na mesma página em nota de rodapé define:

É muito extensa e remonta há alguns séculos a literatura especializada neste tema. C. S. Peirce, F. De Saussure, E. Cassirer, L. Hjelmslev, C. Morris, R. Jakobson, R. Barthes são as <<autoridades>> a que se faz mais referência. Estes autores divergem quanto ao termo *signo, símbolo, índice, sinal, ícone* e, se não chegam praticamente a acordo sobre o modo como se deveriam relacionar as categorias mencionadas, não deixam, por isso, de acrescentar aspectos cada vez mais complexos aos debates. (1976, p.20).

Em seguida, Leach afirma adotar a definição de Mulder e Hervey (1972) na qual símbolo e signo são subconjuntos opostos ao ícone, sendo que o símbolo não é uma subdivisão do signo como nas perspectivas de Peirce e Barthes, nas adaptações do antropólogo *grosso modo*; o índice indica, o sinal atua, o signo representa por escolha arbitrária e o símbolo por associação arbitrária, com base em Jakobson que considera que as relações sógnicas são metonímicas e as dos símbolos metafóricas. Para compreender a benzeção na perspectiva da magia, sem desdenhar da religiosidade da benzedeira, adotarei as mesmas definições de Leach; o autor considera ser o princípio em que a magia atua, uma subversão dos conceitos acima.

Os símbolos agem à medida que ganham significação na vida social, que estabelecem associações unidas em diagramas, transformadas em sistemas, na proporção em que vão se organizando e relacionando significados pré-existentes, nas palavras de Geertz:

Entre os seres humanos, nem o pensamento nem o sentimento são autônomos, um fluxo autocontido de subjetividade, mas cada um deles depende da utilização pelos indivíduos dos “sistemas de significação” socialmente disponíveis, construções culturais incorporadas na linguagem, costumes, arte e tecnologia – isto é, nos símbolos. (2004, p.32)

As benzedeiras certamente não têm qualquer reflexão sobre a maneira como ressignificam a fotografia, manipulando símbolos disponíveis a um repertório comum associando a eles ideias gerais, utilizando sistemas de significação, transformando assim signos de representação arbitrários em símbolos associativos que se colam a outras ideias gerais. Mariza Peirano, ao reformular a análise de Turner para as árvores Ndembu, faz a seguinte observação: “Os Ndembu, certamente, não tinham consciência de que os seus rituais pudessem ser baseados em mecanismos analógicos que preocupam tanto os linguistas e filósofos”. (1995, p. 83)

No caso da fotografia no sistema simbólico da benzeadeira existem outras relações e usos que prescindem os feitos por elas, como a ostentação de imagens própria do catolicismo popular e o uso de ex-votos fotográficos nos lugares de peregrinação. Como tratado no capítulo anterior, a crença nos poderes do olhar, as visões, o culto à fotografia de João Maria e todas as histórias em torno do seu retrato, são uma espécie de substrato que sustentam e legitimam a fotografia como objeto capaz de auxiliar nas suas práticas. Por isto, ressignificam a fotografia: as benzem na ausência do cliente, aceitam-nas como ex-votos e algumas benzedeiras dizem “*não aparecer*” em fotografias, ou serem retratadas “*como santa*”.

A adoção do termo “ressignificar” tem a intenção de ser entendido como apontando para as possibilidades de transmutar os significados dos próprios conceitos, ou seja, tomar ícones como índices, índices como sinais, ícones como símbolos, ou símbolos por signos (como é possível na conceituação de Leach). Ressignificar a fotografia não diz apenas sobre tomá-la na arbitrariedade do símbolo, significa subverter ícones em índices, índices em sinais (imediatismo) metáforas em metonímias, assim como sugere Leach, ser o fazer do mágico.

Como já conceituado no início do capítulo, fotografia, superfície plana, dotada do mérito de poder representar qualquer coisa, é brindada naturalmente com o signo da semelhança. Quando observamos o papel impregnado de sais de prata estamos sempre diante do “isto foi”, assim com um passar de olhos podemos notar algo que já aconteceu, indicando-nos o passado. Neste capítulo por meio de relatos etnográficos trataremos dessas ressignificações da fotografia a partir de apontamentos e imagens do campo.

### **3.2 A BENZEÇÃO DE RETRATOS NA AUSÊNCIA DO CLIENTE**

A bênção é um ato que envolve a manipulação de símbolos considerados sagrados a fim de interferir na realidade. De acordo com o Leach (1976), atuar magicamente é sempre agir de longe, sob algum fato ou aspecto cotidiano. Assim o consulente busca junto à benzedeira uma transformação em seu estado físico, espiritual ou sobre uma condição da realidade.

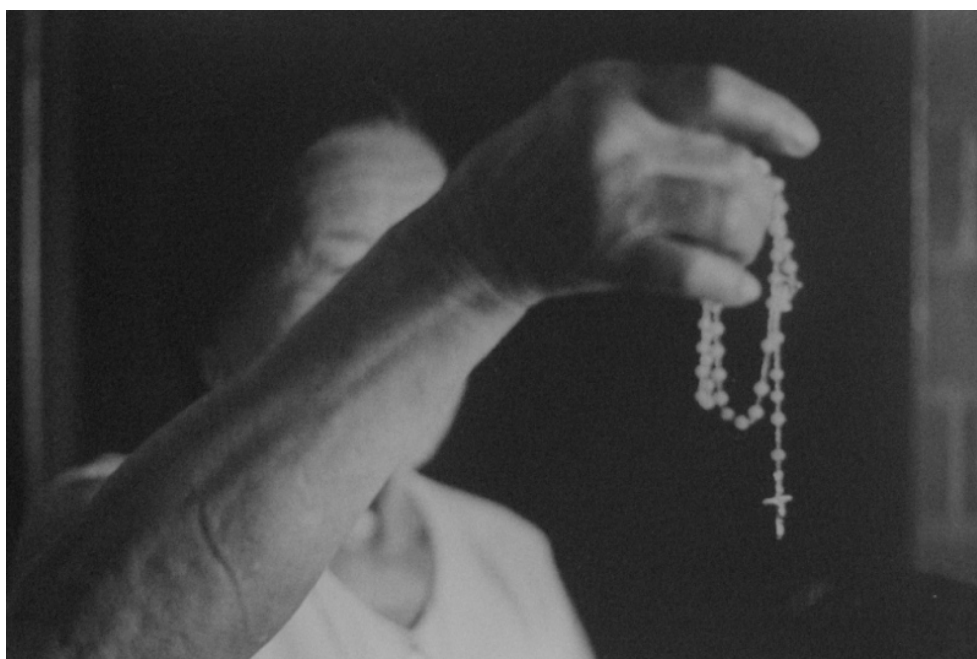
Os símbolos utilizados pertencem à dimensão imagética religiosa, a forma como são utilizados faz com que seus poderes sejam aumentados: a performance com que se segura um rosário, ou se lê a Bíblia conferem certa credibilidade ao benzedor e ao símbolo que empasta.

Os objetos religiosos não deixam de ser símbolos durante o ritual, mas os seus usos são ressignificados, pois o objetivo do símbolo é de alguma maneira poder ser colocado no lugar daquilo que representa: “O principal contexto, embora não o único, em que os símbolos religiosos operam para criar e sustentar a crença é evidentemente o ritual”. (GEERTZ, 2004, p. 107).

As benzedeiras fazem uso dos símbolos religiosos nos seus rituais como se fosse possível estender o valor simbólico agregado a ele, à bênção, pois em geral os consulentes reconhecem tais símbolos, que assim “criam” e “sustem” os rituais de cura.



*Figura 114: Seu Darcy lê a Bíblia junto ao rosário durante a benção<sup>98</sup>*



*Figura 115: Dona Victoria utiliza o rosário para benzer*

---

<sup>98</sup>

Imagens originais em preto e branco.

O rosário, por exemplo, é um instrumento utilizado originalmente de forma prática, suas bolinhas servem para aquele que reza conseguir contar com precisão Ave-Marias e Pais-Nossos. A recorrência do seu uso o tornou um símbolo da Igreja Católica e esta seria sua primeira significação: o objeto de uso prático passa a simbolizar toda uma religião. Quando a benzedeira utiliza seu rosário para proferir uma bênção, ela está ressignificando tal objeto por acreditar que a sua função inicial e significado atribuído posteriormente o aproximam ao sagrado, podendo torná-lo assim uma espécie de disseminador, capaz de atuar de forma positiva. De acordo com Leach (1976), transforma o símbolo em sinal, pois confere o tom de produzir efeito a um objeto que antes apenas simbolizava, da mesma forma que a presteza para representar transforma-se em parte daquele todo sagrado.

Quanto menos palpável é a lógica que a crença opera, maior é a necessidade de um sistema simbólico imagético, que de alguma maneira personifica a crença, ou a sustenta, confere assim a ela uma certa eficácia. Ou seja, a benção é um tanto etérea, a manipulação dos símbolos a torna visível: quanto mais remeterem ao sagrado, mais a benzedeira apropria-se dele e é capaz de ressignificá-lo. Assim coloca-se as mãos em cima da Bíblia como ato ritual, lê-se profecias numa cruz, passa-se uma estátua em volta do cliente, entre outros, como concretização do momento simbólico, síntese visível da bênção.

Nestes atos imagéticos à distância nominados de magia, caracterizados por atuar ao longe, criou-se uma rede de possibilidades de manipular afastadamente, que Frazer (1956) no clássico “La Rama Dorada” nominou de Lei do Contágio e da Homeopatia. Segundo o autor os dois princípios da magia são a homeopatia e o contágio; no primeiro, está a ideia de que “lo semejante produce lo semejante” (1956, p.36); no segundo, o conceito geral é de que aquilo que esteve em contato com a pessoa, outrora, continua a agir sobre ela, o que Jakobson posteriormente considerou como associação metafórica e metonímica, respectivamente. Dessa maneira, é possível utilizar tudo aquilo que possa remeter-se, estando no lugar daquilo que possa representar na ausência, por escolha, associação, indicação ou sinalização. Então a magia atua graças a coisas que possam substituir, por parença, contiguidade ou determinação.

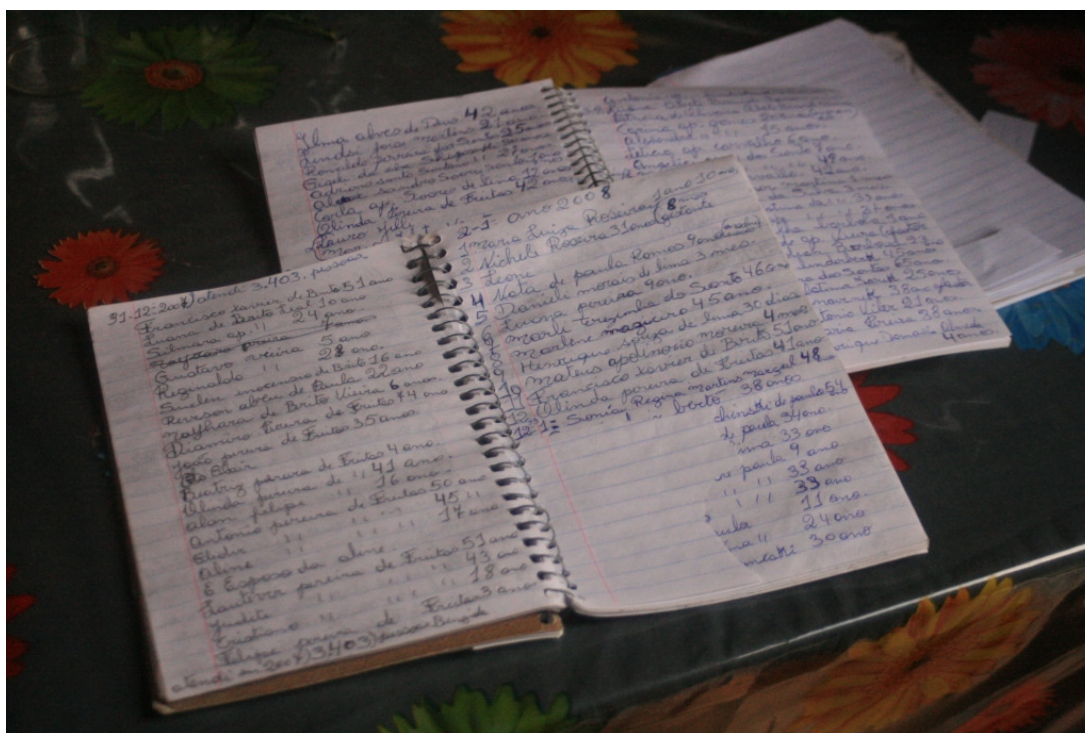
O antropólogo Marcel Mauss, no seu “Esboço de uma Teoria geral da Magia”, considera que a substituição desses objetos por semelhança ou contiguidade, sejam eles quais

forem, cumprem a função de representação quando usados magicamente, ou seja, de estar no lugar do representado:

A imagem está para a coisa assim como a parte para o todo. Dito de outro modo, uma simples figura é, fora de todo contato e de toda comunicação direta, integralmente representativa. Parece ser essa fórmula que se aplica nas cerimônias de enfeitiçamento. Mas, apesar das aparências, não é simplesmente a noção de imagem que funciona aqui. Com efeito, a similitude posta em jogo é inteiramente convencional; nada possui a semelhança de um retrato. A imagem, boneco ou desenho, é um esquema muito reduzido, um ideograma deformado; é semelhante apenas teórica e abstratamente. O jogo da lei de similaridade supõe portanto, como lei precedente, fenômenos de abstração e de atenção. A assimilação não vem de uma ilusão. É possível, aliás, prescindir de imagens propriamente ditas; a simples menção do nome ou mesmo o pensamento do nome, o menor rudimento de assimilação mental bastam para fazer de um substituto arbitrariamente escolhido, ave, animal, ramo de árvore, corda de arco, agulha, anel, o representante do ser considerado. A imagem, em suma, é definida apenas por sua função, que é de tornar presente uma pessoa. O essencial é que a função de representação seja cumprida. (MAUSS, 2003, p.104)

Muitas vezes, a magia prescinde de objetos que estiveram em contato. A benzedeira pode atuar não só sobre a pessoa em si, mas sobre objetos pertencentes a ela, como roupas. O que James Frazer (1956) chamou nos estudos iniciais sobre magia de Lei do Contágio, ou seja por meio do contato se pode continuar a atuar à distância. Leach nos rememora sobre a menção de Evans-Pritchard que, em certas situações, os Nuer substituem o boi da oferenda por um pepino bravo (1976, p. 119):

Essa lei da contiguidade comporta, aliás, outros desdobramentos. Tudo o que está em contato imediato com a pessoa, as roupas, a marca dos passos, a do corpo sobre a relva ou no leito, o leito, o assento, os objetos que usa habitualmente, brinquedos e outros, são assimilados às partes destacadas do corpo. Não há necessidade de que o contato seja habitual, ou frequente, ou efetivamente realizado, como no caso das roupas e dos objetos usuais: encanta-se o caminho, os objetos tocados acidentalmente, a água do banho, o fruto mordido etc.[...] Em suma, os indivíduos e as coisas estão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado de associações simpáticas. (MAUSS, 2003, p.101)



*Figura 116: Cadernos da benzedeira Diva*

O nome próprio é considerado uma espécie de identidade, que a pessoa recebe e carrega consigo de forma inseparável por toda sua vida, sendo conhecida através dele. Todas as benzedeiros possuem cadernos onde anotam o nome das pessoas que benzeram, e também dos familiares destas que não estiveram presentes, como forma de continuar a atuar à distância em suas orações. A eficácia do rito de Dona Emília, por exemplo, é dada no ato de deixar o nome em seu caderno, pois muitas vezes a benzedeira apenas conversa com o consulente e receita os procedimentos de cura como simpatias e remédios, realizando as orações mencionando os nomes anotados apenas ao final do dia. As enormes listas de nomes que se seguem nos cadernos são mostradas constantemente pelas benzedeiros quando querem demonstrar a grande frequência com que são procuradas.

As bênçãos também podem ser proferidas a objetos que simbolizem o objetivo final da bênção, ou a finalidade a que é dirigida. Presenciei duas bênçãos de chaves de carro indicadas por Dona Madalena, após ler na parafina que era preciso benzer o carro da pessoa, porque se formaram formas semelhantes a automóveis. Há também bênçãos para o labor, neste caso Dona Madalena contou preferir benzer o objeto no lugar de pessoas, dos desempregados,



benze as carteiras de trabalho, dos pedreiros em busca de trabalho, benze “*um pouco de cimento, um tijolo, ou areia*”; dos lavradores, as sementes. Foi o que Frazer intitulou como Lei da Semelhança, quando se atua sobre aquele que remete por aparência.



*Figura 117: Dona Madalena benze roupas e chaves*

Sendo normal atuar à distância através da representação, então o que dizer da fotografia, superfície plana, dotada do mérito de poder representar qualquer coisa em síntese, que é brindada naturalmente com o signo da semelhança. Quando observamos o papel impregnado de sais de prata, estamos sempre diante do “isto foi” nos termos de Roland Barthes (1984), assim com um passar de olhos podemos notar algo que já aconteceu, nos indicando o passado. Um signo de ausência como prefere Barthes, mostrando alguém que não está, ou um gesto passado, ou ato passado. Quando se aperta o disparador, a cortina abre-se, o visor escurece, a fração de segundos capturada nem mesmo o fotógrafo viu quando a cortina se fecha novamente, o momento fixado já pertence ao passado. Com isto a fotografia pode parecer o objeto ideal à magia, temos nela o traço, pode-se observar pormenores. Ao mesmo tempo em que indica a presença, a fotografia é um caso especial que une ícone e índice, metáfora e metonímia, contiguidade e semelhança.

A benzedeira benze a fotografia na ausência do cliente, quando ele lá não está, a representação é colocada no seu lugar, agindo sobre o retrato como se faz com pessoas, numa

ressignificação da fotografia - que deixa de ser apenas representação para ser tomada como próprio referente, uma extensão da realidade:

A fotografia não é só pseudopresença, mas também símbolo de ausência. [...] Todas as formas talismânicas de utilizar a fotografia revelam uma sensibilidade emotiva e implicitamente mágica: constituem tentativas de alcançar ou a reclamar posse de outra realidade. (1981,p.16)

A fotografia não é simplesmente enxertada nesse sistema, assim como nos faz crer a história da fotografia de que ela prontamente foi introduzida na sociedade da época. As benzedeadas não inseriram simplesmente a fotografia de forma simbólica no seu conjunto de práticas, pois a fotografia precisa ser entendida socialmente entre seus consulentes; para serem interpretados, os sistemas simbólicos precisam do repertório comum.

A fotografia atua como uma mediadora, capaz de comunicar a bênção ao representado ausente, a ação sobre a representação afeta a realidade. Segundo Patrícia Guimarães um “processo de mediação”: “é na verdade um processo de comunicação entre diferenças”. (2001, p.314)

Como há carência de referenciais históricos para precisar quando as benzedeadas passaram a utilizar a fotografia, recorro à literatura. Machado de Assis no capítulo inaugural de “Esaú e Jacó”, em que fala sobre a utilização do retrato para adivinhação. A história se passa em 1871, quando Natividade (a mãe dos gêmeos) leva até a “Cabocla vidente Bárbara” o retrato das crianças:

Bárbara interrogou-as; Natividade disse a que vinha e entregou-lhe os retratos dos filhos e os cabelos cortados, por lhe haverem dito que bastava.

- Basta, confirmou Bárbara. Os meninos são seus filhos?

- São.

- Cara de um é cara do outro.

- São gêmeos; nasceram há pouco mais de um ano. [...]

[...] A cabocla foi sentar-se à mesa redonda que estava no centro da sala, virada para as duas. Pôs os cabelos e os retratos defronte de si. Olhou alternadamente para eles e para mãe, fez algumas perguntas a esta, e ficou a mirar os retratos e os cabelos, boca aberta, sobranceiras cerradas. [...].

Enquanto o fumo do cigarro ia subindo, a cara da adivinha mudava de expressão, radiante ou sombria, ora interrogativa, ora explicativa. Bárbara inclinava-se aos retratos, apertava uma madeixa de cabelos em cada mão, fitava-as, e cheirava-as, escutava-as, sem afetação que por venturas aches nesta linha. Natividade não tirava os olhos dela, como se quisesse lê-la por dentro. E não foi com grande espanto que lhe ouviu perguntar se os meninos tinham brigado antes de nascer [...]. (1998, p.16-17)

Bárbara encerra as suas previsões sugerindo “coisas futuras”, termo que dá nome ao primeiro capítulo do livro. O trecho acima sugere que a utilização de retratos já fosse comum na segunda metade do século XIX, por especialistas de cura populares, ou o engenho machadiano previu este uso da fotografia. A descrição da cena em muitos aspectos se assemelha à utilização que as benzedeiras fazem da fotografia: em primeiro lugar, temos a figura da mãe a levar o retrato dos filhos, seguidos de uma expectativa de prever o futuro por meio deles. Numa perspectiva historicista, é possível considerar que os praticantes da magia, passaram a utilizar a fotografia ao mesmo tempo em que ela popularizou-se na sociedade “moderna”, pois benzer a representação à distância é comum ao mágico.

Como o objetivo não era uma pesquisa quantitativa, não há como precisar a proporção entre benzimentos presenciais e benzimentos ausentes. O fato é que nenhuma benzedeira nega-se a benzer um retrato, embora algumas considerem produzir o mesmo efeito, ou mesmo ser melhor, benzer o nome, a roupa, ou qualquer objeto que outrora esteve em contato e possa voltar a estar, como expressam os relatos etnográficos.

Apesar de todas orientarem ser possível benzer os pertences, poucos consulentes os levam. As benzedeiras dizem que a roupa quando for usada de novo entrará em contato com a pessoa e produzirá mais efeito do que a fotografia que permanecerá com ela ou com quem a levou. No entanto, constatou-se com a pesquisa, que os consulentes consideram mais eficaz e preferem levar os retratos, ao invés dos objetos, parecem crer mais na representação do que no contato, por lhes parecer mais comum e recorrente o uso da fotografia tomada como realidade, como se costuma fazer cotidianamente.

Como já salientado no primeiro capítulo, existe um predomínio feminino no universo das bênçãos, não só entre agentes, mas também entre consulentes: quase a totalidade das fotografias são levadas por mulheres aflitas com relação aos filhos, maridos e outros parentes, que lá não podem estar ou não querem ser benzidos. Presenciei apenas um homem que levou uma fotografia para benzer, um santinho político.

O ritual dirigido ao retrato é o mesmo que se faz ao referente, a maior diferença é que quem leva a fotografia fala por aquele que nela está representado, independente de suas vontades ou desejos. Ou seja, faz-se a vontade daquele que leva o retrato e não a de quem é representado na fotografia, uma forma de atuar-se sobre terceiros independente dos seus anseios.

As descrições abaixo foram selecionadas por conter os elementos necessários para análise e compreensão da benzeção de fotografias e por demonstrarem a preferência do consulente pela bênção da fotografia na ausência do cliente.

Outro detalhe importante, constatado mais efetivamente a posteriori, por ocasião da edição de imagens, o dado etnográfico é dado pela recusa do ato fotográfico: os consulentes se deixam retratar durante a bênção, mas preferem que os retratos que trazem para benzer não sejam fotografados, pois muitas vezes a pessoa a ser benzida à distância, através do seu retrato, não fica sequer sabendo do rito. Para elucidar tais questões, selecionei fatos ocorridos nos consultórios de Diva, Dona Joana, Dona Madalena, Seu Darcy e Dona Margarida.

### **3.2.1 Relatos etnográficos**

#### **3.2.1.1 Dona Joana Barausse**

Antes da chegada dos consulentes, eu e Dona Joana conversávamos, ela me contava sobre uma mulher que lá esteve e ela “*viu*” a gravidez:

*A mulher veio aqui dizendo que o filho de nove meses estava nervoso, eu falei que era porque ela estava grávida e ele tava sentindo, ela disse que não estava porque tomava comprimido, não tinha esquecido nenhum dia e ainda não tinha terminado a cartela, ela quis o benzimento e comprovou, eu disse: “você tá grávida e vai ser uma menina”. Ela não acreditou, chegou no carro falou para o marido e ele deu uma gargalhada, ela disse: “Dona Joana desculpe mas a piada foi grande”. Nove meses depois ela veio trazer a menina, e disse: Essa é da gargalhada! Eu vejo tudo.*

Quando eu perguntei a ela como via, respondeu: “Eu vejo, enxergo só isso”. Em seguida abre a porta, entra um casal que permite ali a minha presença. A mulher traz nas mãos a fotografia de um dos filhos de 16 anos:

*Eu tive aqui há 16 anos, eu ainda não sabia que tava grávida e a senhora disse que eu estava grávida de gêmeos e que seriam dois meninos. Eu vim de Campo Magro<sup>99</sup>, na casa de uma comadre e ela falou para eu vir aqui e a senhora adivinhou que eu tava grávida e que iam ser gêmeos.*

Dona Joana sorri, vira-se para mim, me incluindo no pré-ritual, que compreende a conversa inicial com a benzedeira:

*Meu Deus do céu! Viu como eu vejo!! Ela me perguntou como eu vejo, eu vejo e não tenho culpa!! Às vezes eu falo para pessoa e não acredita, mais e eu já vi e aí não tem jeito, é coisa que a gente vê. Quando é coisa boa eu gosto, quando é ruim a gente tem que trabalhar dobrado.*

Dona Joana repete a história que, coincidentemente, havia contado para mim, antes da chegada do casal. Depois a mulher continua, falando que um dos meninos estava com problemas:

*Um cavalo dele morreu na semana passada, no sábado ele foi laça e o laço pegou no pescoço, quase enforcou o menino, aí eu lembrei da Senhora, eu disse preciso benzer vocês.*

---

<sup>99</sup>

Cidade da Região Metropolitana que delimita-se com Campo Largo.



*Figura 118*

A benzedeira olha a fotografia que o menino aparece laçando cavalos numa arena, manda a mãe “*firmar o pensamento no filho*” e colocar a mão em cima da fotografia sobre a Bíblia, pede que sejam retiradas as chaves do bolso:

*“Porque a chave tranca o benzimento.”*

Dirige a prece em silêncio, benze a fotografia, em seguida a mulher e o marido também pedem para serem benzidos. A mulher me diz que trouxe a fotografia porque moram em outra cidade e durante a semana seus filhos trabalham e estudam. Dona Joana diz que a fotografia faz o mesmo efeito:

*Mas se tiver “ar no corpo, cobreiro e bugreiro é melhor a pessoa, resolve a fotografia, mas é melhor a pessoa. Quando é encosto também é melhor que a pessoa venha, porque aí eu faço o benzimento e a pessoa cai onde tiver, eu já curei um psiquiatra de Curitiba que tava com encosto e a mãe dele trouxe a foto aqui e fez tudo pela foto.*



*Figura 119*

A mulher pergunta se no caso do filho ele precisará ir até lá, a benzedeira responde que não, porque no caso dele foi só uma “*carga negativa*”. Escreve oração “*Das Almas Milagrosas do Purgatório*” num papel para que o filho faça durante nove dias.

Dona Joana conversa muito com seus consulentes a cada queixa, conta uma história semelhante de alguém curado do mesmo mal, a benzedeira emendou a história do psiquiatra da fotografia à de um padre:

*Veio aqui um dia um padre com ar no rosto, já não conseguia mais falar, nem fazer a homilia na missa, aí perguntou na Igreja se alguém sabia o que fazer, porque o médico tinha dito que teria que se acostumar ao problema, um ministro de eucaristia falou para ele vim aqui, ele não queria mais acabou vindo, fez que eu explicasse tudo para ele. Eu disse que curava na força de Deus, e falei que tirava encosto. Ele perguntou como eu me protegia, eu respondi a ele que com Deus, na Igreja na missa e principalmente na comunhão. Ele permitiu que eu benzesse, quando terminei disse: Padre amanhã o senhor vai tar tomando café na sua xícara, porque ele só tava tomando no canudinho.*

Neste relato, nota-se a importância que a benzedeira dá à conversa com o cliente, constituindo-se assim também um importante elemento ritual. Na intenção de legitimar-se e ao mesmo tempo produzir eficácia simbólica, como numa espécie de ex-voto verbalizado, os feitos são comunicados e acendem as esperanças, aumenta a predisposição para o simbólico atuar.

Ainda como forma de buscar legitimidade, a benzedeira recorre à figura do padre e do médico, figuras supostamente contrárias aos saberes da benzedeira. O médico é curado por meio de uma fotografia, de um mal espiritual, que por ele seria tratado como esquizofrenia. O padre aceita ser curado após saber que a benzedeira “*tira encosto*” e depois busca fortalecimento na comunhão, que para os Católicos, segundo Jung (1985), é o símbolo máximo da transformação, próximo à magia portanto, o momento do sacrifício, sobre o pão e o vinho, como diz o sacerdote durante a consagração: “*Este é o corpo e o sangue de Cristo*”. A benzedeira busca legitimidade nos seus contrários, quando conta da cura de um psiquiatra “de encosto”, um suposto representante da ciência, mais ainda por estar usando uma fotografia, objeto produzido pela técnica, para fins de representação que é tornado atuante em suas mãos. Joana justifica ao padre esse tipo de cura justamente na comunhão, o símbolo máximo do ritual Católico, a ingestão de Cristo a fortalece para combater “*o mal*”, não admitido na Igreja. Num jogo de sutilezas e ressignificações que utiliza o repertório simbólico do senso comum rearranjado, a fim de legitimar seus poderes junto à religião e à ciência.

A benzedeira, portanto, considera-se uma mediadora com o sagrado. O ritual da benzeção é também uma forma de mediação dos símbolos religiosos, que utiliza como ação prática de interferir na realidade. Assim a fotografia, representação do real, deixa de ser o figurado, para também mediar a ação da benzedeira, acreditando assim poder atuar no papel impresso à distância, da mesma maneira que se atua sobre o original. Conseguindo atuar também sobre o padre e o psicanalista, Maria Claudia Coelho diz ser, nas sociedades complexas contemporâneas, possível mover-se por diversas “províncias de significados”:

Esse movimento assume por vezes a forma de “mediação cultural” (Velho e Kuschinir, 1996), na qual indivíduos com acesso a “províncias” distintas acabam por vezes por aproximá-las, intercambiando seus elementos, traduzindo-os, eventualmente ressignificando-os. (2001, p.287)



Ressignificando o uso cotidiano da fotografia, atribuindo a ela não só a característica de estar no lugar de algo ausente, mas também da substituição da coisa pela pessoa, mediando a comunicação com o próprio referente que vai receber a bênção onde esteja. A fotografia é mediadora por comunicar e assemelhar, por tornar-se a própria pessoa, estabelecendo um elo de mediações cíclicas ressignificadas, ora por metáforas por representar, ora por metonímias porque a representação torna-se todo.

### **BENZEDEIRA**

Mediadora com o sagrado por proximidade simbólica

### **BENZEÇÃO**

Mediadora com o mágico e o religioso por pertencimento

### **FOTOGRAFIA**

Mediadora entre a representação e o referente, entre representação e mágico-religioso, por uma metáfora transformada em metonímia

No início do relato, Dona Joana insiste em falar sobre seu dom da “*vidência*”, como uma capacidade de ver e adivinhar o futuro que também integra de forma presente o ritual, e relaciona-se ao sentido do olhar.

#### **3.2.1.2 Dona Madalena**

Dona Madalena não atende todos os dias da semana, o que torna sua fila de espera sempre grande, na varanda se misturam pessoas de Campo Largo, Balsa Nova e Curitiba, que contam casos de cura da benzedeira.



*Figura 120*

Numa segunda-feira à tarde, espero a porta se abrir. Assim que a senhora sai, Dona Madalena mostra os novos retratos do casal de médicos, diz que já curou a netinha da mulher:

*Se vê que o pai e mãe médico, lá de Curitiba, gente fina mesmo, é cardiologista, e não sabia o que a menina tinha, quando eu vi a foto da menina já me veio: é aguada<sup>100</sup>, aí eu fiz o benzimento e deu mesmo, era aguada. Aí eu falei para a vó da menina trazer um vidro, que eu ia arranjar um pouco de leite de mulher pra ela tomá, ela tomou o leite do vidro e sarou. Aguada é assim, dá, eu tive depois de grande, com 20 anos, de ver o nenezinho mamando, tive que tomar leite de mulher para melhorar. Agora ela trouxe a foto porque o casal tá com problemas compraram uma máquina com outro médico, que largo tudo e eles não conseguem pagar.*

Novamente, a figura do médico é dada como elemento de legitimidade e conciliador entre ciência e magia. Da mesma maneira, a Capital do Estado vem carregada de signos que legitimam o fazer e seus conhecimentos na metrópole e no mundo urbano.

<sup>100</sup>

Vontade de tomar leite materno.

Numa sexta-feira de manhã, quando já estou instalada no sofá de Dona Madalena, caminha porta adentro uma antiga colega de trabalho de minha mãe, uma senhora viúva de aproximadamente uns 50 anos, dona de um jardim de infância. Ambas nos surpreendemos de nos encontrarmos ali. Traz nas mãos a fotografia de um ex-namorado. A mulher se constrange com a minha presença, conto sobre o mestrado, ela exclama: “*Antropologia é maravilhoso!*”

A benzedeira dá sinais de conhecer toda história do casal, pergunta se ele continua viajando, se a mãe dele tá melhor, admira-se com o fato de a mulher ter morrido. Pergunto se posso fotografar a benzedeira benzendo a fotografia. A mulher não permite, a benzedeira se admira com a negativa e intervém: “*Mas benzendo você ela pode?*”

Mais uma vez se admira com a negativa e pergunta, voltando-se para o retrato: “*Ele está aqui? Tá melhor?*”

Ela responde não saber, diz que o homem do retrato não fala mais com ela. Depois do benzimento Dona Madalena recomenda: “*Ligue para ele*”.

A mulher faz várias perguntas sobre o homem: “*Ele tá mais calminho?*”

A benzedeira olha a água, observa a parafina e vai dando suas respostas. Em seguida, sugere à mulher benzer a chave do carro para evitar roubos e acidentes, e assim com a bacia, vela, água e Nossa Senhora em mãos Dona Madalena circula em volta da chave do carro.

Através do retrato, a benzedeira, ex-operária de uma fábrica de azulejos da cidade, reconhece o mal de um desejo do olhar na filha do médico: vontade de tomar leite materno<sup>101</sup>. Diagnosticado numa fotografia, confirmado no oráculo da parafina, nas formas produzidas na água que remetem à enfermidade. O médico em si não vai até a benzedeira e nem precisa fazer isto, pois a mãe dele leva os retratos e toma as providências indicadas pela benzedeira.

---

<sup>101</sup> Como já tratado no Capítulo 1, no imaginário das benzedeadas olhar e sentir vontade sempre causa incômodos, quando as crianças vêem algo, não comem, ficam com vontade “*as bichas ficam alvoroçadas*”, acredita-se que o intestino é cheio de vermes “*bichas*” que comandam os nossos desejos por determinados alimentos, e quando não saciados os vermes ficam indóceis, fazendo com que a criança não durma à noite, tenha dores de barriga, e até febre. O desejo por possuir certos brinquedos também pode “*alvoroçar as bichas*”, causando as mesmas consequências.

As benzedeiras não preferem benzer fotografia na ausência do cliente, Dona Madalena diz mesmo preferir a roupa. No entanto, os consulentes preferem levar retratos, a benzedeira sabe que seu fazer é feito à distância e que pode atuar sobre qualquer coisa que remeta à pessoa por parença, semelhança, contato, escolha ou associação. Mas os consulentes preferem a semelhança do retrato, a eficácia que depositam na imagem cotidianamente. Normalmente, quem leva retratos ou está impossibilitado de levar o doente pessoalmente, ou a distância é barreira porque em geral quem leva fotografias são pessoas que não pertencem à comunidade da benzedeira. Mas a distância simbólica é mais significativa, pois se leva o retrato daqueles que não procurariam a benzedeira, distantes simbolicamente do repertório e crença da benzedeira.

### 3.2.1.3 Diva

Diva anota o nome e idade de todos os consulentes que vão até ela. A mulher de 33 anos, já avó, senta-se na cadeira; a benzedeira diz que seu nome já havia sido anotado pela manhã. Ela conta que o filho mais velho lá esteve para benzer seu bebê, dando também seu nome para benzedeira.



*Figura 121: Fotografia entre a Bíblia para ser benzida*

A mulher tem nas mãos uma pequena fotografia de seu outro filho; Diva coloca o retrato no meio da Bíblia e pede para a mãe fechar os olhos; ao terminar o benzimento, pergunta:

*“Mas onde este guri tá?” Eu tô vendo ele de cima deitado parece num cimento gelado?”*

A mulher conta que o menino está no educandário de Piraquara, prestes a completar 18 anos, teme pelo que acontecerá a ele, que poderá ser solto ou terminar de cumprir a pena num presídio. Diva olha com piedade para mulher, fala que sabe como são as angústias com os filhos, pois teve uma filha assassinada e conta sua história para mulher, então completa:

*“Mas quem tá precisando de benzimento é você” .*

A mulher suspira, diz que o outro filho, que lá esteve com o bebê pela manhã, está morando com ela e não quer trabalhar, por este motivo o seu marido, que não é pai dos meninos, não dá mais dinheiro para as despesas domésticas e gasta todo seu salário em bebida; quando chega em casa todos os dias, as brigas são constantes, às vezes chegando à agressão física. Conta que com seu primeiro marido também foi assim, e que sua mãe também enfrentou os mesmos problemas com seu pai. A mulher diz que não sabe como será se o filho preso também voltar para morar com eles.

Nesse momento, no pequeníssimo cômodo em que Diva benze, já estamos as três comovidas, com os olhos marejados. A benzedeira diz que vai rezar para ela ser forte, que ela deve rezar muito, ler Salmos da Bíblia e pensar na filha pequena quando sentir que não aguentará pede também que ela retorne em nove dias e que deixe o nome do marido. Quando se despede da benzedeira com um abraço longo e confortante, a despedida a mim é dirigida com a mesma intensidade. Logo que ela sai eu e Diva nos olhamos e juntas suspiramos.

Nesse relato, assim como no último de Dona Madalena, podemos notar a cumplicidade que se estabelece com a benzedeira, a vidência por meio do retrato, a forma de benzer aproximando a fotografia do filho da mulher à Bíblia Sagrada. Armando Silva nota, já nas fotografias de família, colecionadas em álbuns, a aproximação ao sagrado:

La foto colocada en el álbum se santifica, por decirlo de alguna manera, como parte de una memoria privada, la familia, que le exige un cierto modo de exposición, todo relacionado con la construcción un tiempo mítico de su acontecer, [...] (1997, p.74)

Se organizar a memória de forma arranjada num álbum, santifica, o ato simbólico de colocar a fotografia benzida no meio da Bíblia, símbolo sagrado, tem o objetivo de aproximar a representação, por contato, ao sagrado impregnado no livro, com a intenção de assim interceder pelo retratado, ressignificando não só metonimicamente a fotografia, como também a bíblia que emana o sagrado.

### 3.2.1.4 Seu Darcy



*Figura 122: Fotografias deixadas para Seu Darcy*

Seu Darcy me deixa sentada em sua cama, enquanto vai recolher sua próxima consulente. Percebo a mulher falar que não quer ser filmada, saio do quarto falo que não estou filmando, pois estava só com uma câmera fotográfica. Assim a mulher deixou que eu acompanhasse o benzimento, com a condição de não fotografá-la; nas mãos, a fotografia do marido

e da filha. Seu Darcy, antes de iniciar o benzimento, compartilha comigo o problema da mulher, conta sobre a sequência de benzimentos que já realizou, ela não se importa com as revelações do benzedor e também se põe a me contar sobre as traições do marido. Problemas de natureza tão íntima foram a mim contados com naturalidade, mas a sua face de mulher traída ela não deixou retratar. A mulher em estado de angústia segura as fotografias da filha e do marido. O benzedor lê um trecho da Bíblia, usa sua cruz para benzer, assim como faz quando a bênção é dirigida a pessoas. A mulher descobriu a amante do marido, que, segundo o benzedor “*não presta*” :

*Isto é o pior de tudo!!!! Você vai chorar de tristeza ou de alegria, mas tudo vai acabar até o fim de agosto.*

A mulher pergunta se o marido vai morrer, Seu Darcy olha a cruz e fita o retrato e diz: “*Pode ser*”.

No período pré-eleitoral, junto ao altar do benzedor, ficaram muitos santinhos políticos trazidos por correligionários à espera de bênçãos. Num dia, enquanto esperava, por Seu Darcy, um assessor de um candidato a prefeito de Pinhais mostrava-lhe a fotografia, perguntava ao benzedor quais seriam os resultados das eleições.

Noutro dia, uma moça traz a fotografia de um pastor de uma igreja evangélica para o benzedor dizer a ela, se o moço irá decidir-se por ficar com ela, se devolverá a ela o dinheiro que lhe emprestou e se ela deve fechar o seu negócio (uma padaria próspera às margens da Rodovia 277) e ir embora da cidade por causa dele. O benzedor faz ela ler a oração de São Jorge num livro, segura sua cruz em cima do retrato e diz que ela deveria procurar por outro homem e não ir embora da cidade.

Nos três fatos colhidos junto a Seu Darcy, percebemos a bênção dirigida à fotografia da mesma maneira que se faz com pessoas, acompanhadas da adivinhação, que é parte integrante do ritual da benzeção do benzedor. Mas quando a bênção é proferida a um retrato, a adivinhação se torna quase tão importante quanto a bênção, o consulente deseja que através do retrato o benzedor interfira na realidade e preveja, obrigatoriamente, quais serão os caminhos daquele que está estampado no papel. De posse dos retratos, imaginam ser possível ver o que acontecerá futuramente, assim como por meio da fotografia conhecem o passado. Se o benzedor

é capaz de ver o futuro, a fotografia é um mediador poderoso como base para a realização do trânsito mágico entre passado, presente e futuro.

É interessante notar, que, quando os consulentes deixam nomes anotados nos cadernos, não se fazem perguntas que exijam “*vidência*”. O nome não tem traços capazes de visualizar, não seria possível através da vidência ver o futuro na sonoridade do nome. Só os símbolos visíveis podem ser manipulados nos rituais, para exercer o “*dom*” da vidência também são necessários os objetos. Porém, quando é a própria pessoa que busca o benzedor à procura de benzimento, as perguntas têm tom de aconselhamento e não de premonição. Com o retrato o desejo é desvendar o outro. Para o consulente, o benzedor pode investigar o futuro num retrato, como o historiador reconstrói evidências do passado observando imagens e o antropólogo interpreta fatos sociais em fotografias.

Outra questão aqui evidenciada é que as mulheres levam os retratos para seus homens serem benzidos, mas eles sequer sabem da existência do rito. Assim a benzeção é dirigida ao retrato, mas a fim de consumir o desejo de quem está levando a fotografia, que muitas vezes não condiz com o desejo do benzido. A primeira desejando o fim do caso com a amante, falando na morte do marido; a outra desejando consumir um relacionamento; mas os anseios destes dois homens é não somente desconhecido, como também desconsiderado. Nestes termos a “*bênção*” ganha outros contornos, de feitiçaria, pois se pretende interferir sobre terceiros e não sobre si mesmo (como quando *bênção* é presencial) para aquilo que se deseja ao outro:

Creio que o uso do retrato fotográfico na macumba ou na feitiçaria é outra indicação da força que alguns grupos sociais reconhecem na fotografia, como representação viva, como equivalente, mais do que mera figuração e semelhança. (SOUZA, 2008, p.68-69, nota pé)



### 3.2.1.5 Dona Margarida

Margarida queria achar as duas fotografias em que “*aparece como Santa*” para me mostrar, fiquei junto a ela enquanto revirava sua cômoda em busca.



*Figura 123*

Ela mostrou a fotografia de uma criança de aproximadamente dois anos (em frente ao Espírito Santo):

*Ontem recebi uma fota e a fita da cabeça dela. Pedi para o Divino Espírito Santo, que eu quero que ela não opere, senão ela morre. Tá com problema na cabeça, tumor, a vó dela que trouxe. Olhe a cabeça dela como tá inchada, eu já rezei, já benzi, ontem, já dá para ver que desinchou um pouco, tá vendo (mostra a fotografia). A mãe dela eu já salvei”. Depois mostra a foto da mãe da criança e diz: “Essa era uma menina boba, não fazia nada para mãe, aí eu benzi e agora faz tudo, olhe que tem coisa no mundo.*

Mostra outra fotografia:

*”Esta menina eu sarvei de meningite levei ela torta pro hospital”.*

Em seguida diante de uma fotografia de família:

*Isto você não pode tirar fotografia, porque é coisa de cura, a família inteira, tavam pobres, nada do que eles plantavam dava (sentido figurado), depois que eu comecei fazer a cura, já tudo indo para frente. Olha só que sordadinho bonito!!! A foto não é a mesma coisa, a pessoa taí de carne e osso, eles vieram aqui deixaram a foto, mas eu curo e devolvo.*

Hoje, Dona Margarida atende pouco, seu filho diz para as pessoas que chegam até a casa que ela não benze mais, assim como disse a mim, não consegui presenciar nenhum benzimento; então pedi a ela que benzesse o retrato de meu companheiro na carteira de motorista dele, que por acaso estava comigo, contando que ele era diabético e tinha problemas em controlar sua glicemia:

*Ele é bem doente, dá para ver na foto. Mas como achou ele tão fácil pra a senhora? Tá com o rosto inchado. Porque que ele não toma chá de folha de Pêra, a freira da Rondinha que manda tomar Sete Sangria. O que ele faz?*

Respondo que é professor, ela continua:

*Professor, coitado, que cabeça que esta piizada tem. Ele é bem doente dá para ver na foto, tem muita dor na cabeça esse homem, mas deixa eu dar uma passada. Como é o nome dele.*

Respondo, a benzedeira coloca a fotografia à frente da vela e reza:

*Otavio, Otavio, te benzo, te benzo. Otavio se cura, seja recuperado... Cresça e apareça. Nossa Senhora Aparecida que te guie.*

Reza uma Ave-Maria e diz:

*Ele tem um encosto, de mulher ou de homem, tem uma sombra que acompanha ele. Tem que acender uma vela para o espírito que acompanha ele, não é tão doente como parece, olhe agora já abaixou mais, já concentrou mais, é bem doente, mas não é tanto quanto parece.*

Dona Margarida acredita revelar-se Santa num retrato. Benze fotografias e vê o retrato transformar-se a olhos vistos. Faz o seu diagnóstico ao observar o retrato, vê a doença, o tumor o encosto; indica medicamentos para os retratos de forma alopática. Aponta na fotografia os sinais de sua cura, aponta estes sinais visíveis nos retratos. Com isto nos propõe reflexões semelhantes as de Maurice Merleau-Ponty (2000) ao abrir o livro “O visível e o invisível”:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procuramos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições. (2000, p.15)

Dessa maneira, para a benzedeira o real é o mundo das aparências, “aquilo que vemos”, e além do que vemos aquilo que pode ser capturado. Para ela a eficácia de suas curas são reais, a sua santidade revelada no retrato é real, são invisíveis a nossos olhos, no entanto tornam-se visíveis na fotografia. Se benzer fotografias é ressignificá-las - considerar que o objeto pode substituir o real - ver a fotografia, objeto de veneração por excelência pela sua estaticidade, transformar-se a olhos vistos diante da bênção é crer que seus poderes são capazes de interferir na parte pelo todo. Como tudo é transformado de forma dinâmica, Dona Margarida vê resultado dos seus feitos de imediato, na “eterna” forma estática das fotografias vê cabeça desinchando, encostos saindo e cabeças concentrando, enxerga os efeitos da sua bênção nas fotografias e chama os outros também a ver.

A benzedeira dirige-se à fotografia, que é capaz de sinalizar sua atuação mágico-religiosa, como expressão de um real ampliado, para ser mediadora exibindo no instante a eficácia da bênção. Dona Margarida vê o tumor desinchar, o encosto “*baixar*”, “*concentrar*”, dada a proporção de suas ressignificações. Considera “*retratos coisa cura*” que não podem ser profanizados pelo ato fotográfico; a benzedeira me impediu de fotografar seus ex-votos fotográficos e de gravar uma de suas orações sob a mesma alegação de não querer vê-los “*espalhados pelo mundo*”, por não querer que estes escapem de seu círculo sagrado, que ela elabora, estabelece e cambeia significados. O fato de não permitir que algo seja retratado, sinaliza para a consciência do que ela mesma faz com fotografias, receando ressignificações alheias.

Dona Madalena extrapola às últimas consequências a crença na capacidade da fotografia registrar o real – como algo amplo e dinâmico, capaz de registrar o seu poder não só em sua própria fotografia, mas também naqueles de que cura. Dona Madalena compreende o real como algo que vai além das aparências, não só o mundo visível, a fotografia para ela registra o visível e o invisível.

### **3.2.2 Bênção de fotografias – signo de ausência**

Nos relatos etnográficos é possível perceber que se leva um retrato para ser benzido, diante da recusa de a própria pessoa ir até a benzedeira, ou em caso de impossibilidade de estar presente, ambos os casos de distância simbólica ou física. A grande maioria das pessoas que levam fotografias para as benzedeiras são mulheres, como já afirmado, que desejam benzer os filhos, maridos ou namorados. Armando Silva considera que a organização de um álbum de família também é coisa de mulheres, com a intenção de narrar a história dos filhos ou netos. Diz que em geral os homens captam os momentos, mas as mulheres manipulam as fotografias e as organizam: “Álbum narciso que exalta y centra la belleza del infante heredero y descuida y hasta borra el gesto materno que deplazaba la mirada hacia el grupo familiar”.(1997, p.81)

Com um retrato de um terceiro em mãos, espera-se alguma previsão, acompanhada da bênção, o que não acontece necessariamente quando o consulente está presente diante da benzedeira; a bênção de fotografias sempre tem tom de adivinhação, como já vimos. Com frequência também não se permite fotografar os retratos que são levados para se benzer, evidenciando certo caráter secreto desse tipo de bênção, ou o temor de que o outro venha a saber que uma benzedeira benzeu seu retrato.

A benzedeira benze fotografias porque faz parte de suas práticas atuar à distância. Na relação entre o consulente e a benzedeira, o consulente demonstra preferir a fotografia aos outros meios utilizados para atuar à distância, principalmente os mais próximos do modelo de modernidade que legitima a ciência e a técnica, na mesma medida em que essa técnica se consagra como capaz de representar o real de forma fidedigna. Talvez, primeiramente, porque usualmente, no cotidiano, fotografias são usadas para representar a realidade, para rememorar o

passado, para construir imagens de um lugar ou tempo desconhecido e comprovar um fato ocorrido. Leach sugere ser ingênuo crer nos nossos olhos e em fotografias:

Hoje em dia, quase todos estamos submetidos às imagens <<realistas>>, dadas pela máquina fotográfica. Mas se imaginamos, o que é muito provável, que os nossos olhos captam o mundo <<naturalmente>>, tal como poderia ser visto numa fotografia, estamos a iludir-nos a nós mesmos. (1974, p. 34)

Diante da revisão da notas do caderno de campo, posso afirmar que quanto mais inseridas na “modernidade” e no contexto urbano, mais as pessoas tendem a acreditar ser mais eficaz a fotografia, desacreditando no objeto ou no nome. As benzedeiras, em particular, têm um conjunto de práticas que não estão fora do entendimento do homem comum, conhecedor da noção de “vidência”, “*olho gordo*” e “*olho grande*”, por exemplo. A crença de que o outro pode atuar de forma mágica, sem a manipulação de qualquer símbolo, apenas com seus olhos constitui uma “visão de mundo” comum entre benzedeiras e consulentes, embora com “ethos” diferenciados, a bênção faz o elo entre ambos. Como grande parte dos diagnósticos são feitos nesses termos, o cliente primeiramente acredita nas causas que a benzedeira atribui a seus males; Geertz define os conceitos de “visão de mundo” e “ethos” considerando os símbolos como elementos que comprovam e justificam, respectivamente :

Na antropologia é comum referir-se à coleção de noções de um povo sobre as coisas são em seu conjunto como sua visão de mundo. A seu estilo geral de vida, à maneira como fazem as coisas e gostem que sejam feitas, chamamos de ethos. Em função dos símbolos religiosos, então, ligar essas coisas que elas se confirmem mutuamente. Tais símbolos tornam crível a visão de mundo e tornam justificável o ethos, e fazem isso invocando um em apoio ao outro. A visão de mundo é crível porque sentimos que o ethos, que dela decorre tem autoridade; ele é justificável porque a visão de mundo em que se apoia é considerada verdadeira. Vista de fora da perspectiva religiosa, essa operação que se assemelha a pendurar um quadro num prego fixado em sua própria moldura parece uma espécie de truque prestidigitador. Visto de dentro, parece um simples fato. (GEERTZ, 2004, p.105)

A benzedeira tem noção de que, para atuar precisa dialogar com seus clientes, utiliza símbolos de maneira que o cliente os entenda como sagrados, conhecendo o “ethos” diverso dos seus clientes, transformam suas práticas ampliando seus repertórios simbólicos sem destituí-los, mas incorporando outros a eles. As benzedeiras acreditam ser possível atuar à distância e apenas através dos olhos, mas solicitam nomes de terceiros, não fotografias, já os consulentes parecem não crer que é possível atuar apenas sobre o nome e preferem as fotografias.

A benzedeira, então, é uma especialista da transmutação, não só pelo efeito que produz na vida de seu cliente, mas porque seus fazeres se transformam com as necessidades surgidas. É dessa maneira que continuam a atuar, sendo essencial a elas a representação expressa nos gestos, na visualidade dos símbolos que possam traduzir visualmente o simbólico. A benzedeira não ressignifica apenas a fotografia; de acordo com Leach, o ato da magia é de ressignificação, sendo tal ressignificação base para atuação: “O técnico primitivo tem sempre contacto mecânico e directo com o objecto que pretende modificar; o *mágico* tem por intenção mudar o estado do mundo agindo à distância”. (1976, p. 44)

Em primeiro lugar, é importante notar que Leach considera a magia uma técnica, na qual certas combinações produzem determinados efeitos, assim como as técnicas de benzeção mesclam saberes apreendidos com sabedoria popular e símbolos religiosos. Em seguida, temos a noção de distância, que nos faz compreender o poder da imagem e da representação, no caso da benzeção, sempre existe uma distância simbólica, pois o consulente, na maioria das vezes, não é manipulado corporalmente para a extinção do seu mal. A intervenção considerada sempre é com o sagrado, no qual a benzedeira é mediadora, assim a necessidade da interseção dos símbolos sagrados. Num sistemas de mediações, o cliente recorre à benzedeira, que recorre aos símbolos para acessar o sagrado; a fotografia, quando usada, faz a mediação com o referente.

Ou seja, ao benzer uma fotografia para mediar com o sagrado e com o referente, não se está simplesmente ressignificando os usos da fotografia, nem distinguindo a fotografia (não humano) do seu referente (humano). Então, por extensão e contiguidade, a fotografia é usada no ritual da benzeção pelas mãos dos clientes, são eles que levam fotografias para serem benzidas e depois fazem delas ex-votos. Ao invés de anotarem os nomes, nos cadernos, que são a identidade sonora da pessoa e nos diferenciam socialmente, que lá permanecerão para que a

benzedeira sempre reze sobre ele, preferem o retrato. No lugar de levar uma peça de roupa, que ficará impregnada de bênçãos e depois voltará a entrar em contato a pessoa, preferem também o retrato, que não contagiará o benzido por contato. Ou seja, os consulentes acreditam ser mais eficaz atuar sobre o visual do que sobre o sonoro, acreditam na semelhança e no contágio da fotografia. A preferência dos modernos pela fotografia, uma metáfora visual, em relação a outros objetos, diz muito sobre a contemporaneidade. O visual no nosso mundo é tomado como o real por excelência, assim a imagem fixada na fotografia é considerada “mais pessoa” do que seu nome, ou objeto que lhe pertença; a aparência é considerada mais pessoa. Prefere-se a representação em relação à parte, mas toma-se a representação como metonímia, quando se crê em fotografias, no poder do olhar do outro e nos objetos que consumimos pela sua aparência.

Bruno Latour diz, na primeira página de seu livro “Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”: “É moderno aquele que acredita que os outros acreditam” (2002, p.15). No título, o autor faz um jogo entre a ideia de feito e feitiço, mais literal no sentido no original francês. Tendo este norte, o autor discorre sobre como o moderno considera-se desprovido de crenças, ao mesmo tempo em que segue fetichizando os objetos que fabrica. A fotografia, objeto que representa a realidade, mas é tomado como a própria realidade, garante assim legitimidade a todas as ressignificações que as benzedeadas delas fazem, com a solicitação, aprovação e entendimento de seus “modernos” consulentes que acreditam não só na fotografia, como no poder dos seus olhos, como nas aparências e também em benzedeadas.

Não se tem aqui o intuito de que a afirmação acima seja tomada como uma acusação “moderna”, e sim como um apontamento para uma conclusão “simétrica”: reafirmar que as benzedeadas continuam atuantes, misturando seus saberes “tradicionais” às necessidades de seus clientes, que são “*todo tipo de gente*”, mas estão inseridos neste espaço-tempo com doenças e convicções modernas, nos termos de Latour. Com isso, podemos notar que as benzedeadas não estão em vias de desaparecer e seu conjunto de práticas não pertence ao passado, mas sim, estão inseridas no mudo contemporâneo. Assim a fotografia – objeto produzido por uma técnica, considerada capaz de congelar a realidade, produto da modernidade industrial - não é só, ou primeiramente, ressignificada pela benzedeadas, mas pelo consulente que as leva às mãos da benzedeadas com a intenção de interferir na realidade<sup>102</sup>, como conclui Sontag: “As fotografias são

---

102

Existem outros usos que expressam os mesmos termos: rituais que acontecem mais para serem fotografados do que vivenciados, ensaios fotográficos em que o retratado tem a intenção de parecer menos com o que é na realidade, fotografias íntimas reveladas nos ciber espaço.

talvez o mais misterioso de todos os objetos que constituem e dão consistência ao ambiente que consideramos modernos”. (1985, p. 14)

### 3.3 EX-VOTOS FOTOGRÁFICOS

Anteriormente, já foi mencionada a maior proximidade entre santos e devotos em função da humanidade de ambos; esse fato também faz com que as relações de troca entre ambos se estabeleçam de forma diferente do que se estabelecem como as deidades. Para os deuses são dados sacrifícios e oferendas em troca de pedidos de providências e milagres. Para os santos também são oferecidos velas, “santinhos”, flores ao se processar o pedido, mas aos santos deve-se em caso de “graça alcançada” ostentar o milagre. Oscar Calavia Sáez (2009) pontua a diferença destas relações e destaca a proximidade ao santo:

A convivência de ambos os níveis de personagens sagrados é possível enquanto se estabeleça, por exemplo, que a relação com os santos seja metonímica e a relação com a divindade metafórica. Nesse sentido, os santos fazem parte do social, das redes sociais: são os outros, conectados dentro de um sistema de diferenças. (2009, p. 198)

No Catolicismo faz-se a prova através do ex-voto, uma forma de comunicação-dádiva dos homens dando agradecimento aos santos, e de divulgação aos outros sobre as capacidades milagreiras do santo.

A paga é feita por meio de ícones. Inicialmente eram feitos apenas moldes esculpidos em madeira, gesso ou parafina, representando as partes afetadas. Depois do Concílio de Trento, no século XVI, a própria Igreja incitou os ex-votos pintados, feitos em pequenas placas de madeira com desenhos do doente, em geral, na terra, moribundo numa cama, enquanto o santo fica acima envolto em nuvens no plano celeste. O ex-voto também pode ser um índice, que indica a cura, assim os agraciados deixam como prova óculos, muletas, cadeiras de rodas, entre outros. Unindo índice e ícone também se faz fotografias de ex-votos.



Conforme afirma Julita Scarano:

Aos olhos dos humanos, o ex-voto é um legítimo e válido veículo de troca de bens e apresenta ainda outra variável: é uma paga, paga simbólica, feita por aquele que recebeu a graça. O pedido, ao partir do crente, ergue-se até a divindade, depois volta ao crente em forma de graça e ele paga a promessa feita, ofertando-lhe um ex-voto. (2004, p. 35)

Depois da “desobriga”, o ex-voto, seja lá qual for o seu suporte, deixa de ser representação do milagre para simbolizar o poder da fé e do santo. Quando o ex-voto implica em penitência, como pode ser visto no filme “O pagador de promessas”, de Anselmo Duarte, em que um devoto insiste em fazer uma paga para Iansã em frente à Igreja de Santa Bárbara, o ato de carregar a cruz é simbólico e por isso só expressa a fé. Já o ex-voto posto para contemplação é prova posterior da graça, que pode se tornar símbolo por não conter em suas formas necessariamente o sinal do milagre.

No Brasil, os ex-votos são depositados em lugares erguidos em homenagem aos santos, como lugares de romarias e peregrinação, nas salas de milagres, que também podem estar anexas às igrejas. A tradição, segundo historiadores, remonta a influências portuguesas, nos santuários do Norte e do Nordeste até hoje existem pintores especialistas em ex-votos, chamados de “riscadores de milagres”: “Assim, a tradição das peregrinações, bem como dos ex-votos pintados chegou-nos por intermédio de Portugal, depois de percorrer caminhos que muitos remontam os romanos com suas *Tabulae votivae*”. (SCARANO, 2004, p. 30)

Esses lugares são frequentados por devotos em busca de graça, ou agradecendo por ela. Como já mencionado anteriormente, as benzedadeiras, como participantes e atuantes figuras do catolicismo popular, vão a locais de romaria e organizam excursões. Assim como Nossa Senhora Aparecida é onipresente nos altares, o local preferido de romarias das benzedadeiras é o santuário da padroeira do Brasil, na cidade homônima localizada no interior de São Paulo, aproximadamente a 600 quilômetros de Campo Largo. De acordo com o artigo “A Fé não costuma falhar”, publicado na Revista da Biblioteca Nacional, de fevereiro de 2009, cerca de 20 mil ex-votos são depositados mensalmente na sala dos milagres, situado no piso abaixo da Basílica de Aparecida. Seguido em preferência está o santuário Madre Paulina, em Nova Trento, Santa Catarina: o que estes dois locais têm em comum é que ambos são oficiais, portanto existe

uma estrutura turística em torno dos santuário, que envolve desde as tradicionais opções sagradas até opções mais profanas como forrós noturnos.



Figura 124: Sala de Milagres do Santuário de Aparecida do Norte

Outro lugar de romarias e peregrinação, já citado, era a Gruta do Monge, na cidade da Lapa, em homenagem a São João Maria. Apesar de receber muitos visitantes, o santuário de João Maria é precário, com banheiros em mau estado, lugares simples para alimentação e comércio incipiente, portanto, o turismo mais massivo como nos outros santuários não se desenvolveu. Sem o aporte da Igreja Católica, o local se resume à gruta, onde supostamente o monge se abrigava; os ex-votos são deixados pregados às pedras, há também uma fonte d'água considerada milagrosa; atualmente a infraestrutura do Parque está sendo reformada, mas não se sabe quando será reaberto.

Apesar das diferenças entre os santuários destinados aos santos oficiais e aos populares, nos lugares por mim visitados - “Monge”, “Madre Paulina”, “Aparecida<sup>103</sup>”, “Bom Jesus do Iguape” - pode-se perceber o predomínio da fotografia usada como ex-voto, sem a utilização de muitas pinturas, algumas poucas esculturas, muletas abandonadas e placas com

---

<sup>103</sup> No Santuário de Nossa Senhora Aparecida existe uma loja onde se pode comprar vários tipos de ex-votos, vestidos de noiva, maquetes de casa, pinturas naif e moldes de cera. O funcionário que recebe os ex-votos no balcão da sala de milagres disse que as peças de cera são recebidas e voltam para loja, as roupas são doadas, os mais inusitados

inscrições de agradecimento. Segundo José de Souza Martins, no artigo “A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil”, onde analisa fotografias de Antonio Saggese que mostram lugares de ex-votos no Brasil, hoje predominam mesmo as fotografias: de acordo com o autor, o ex-voto foi a primeira forma de utilização sacra da fotografia, a partir do fim do século XIX e início do XX, fazendo com que o ex-voto pintado deixasse de ser usado na mesma proporção em que a fotografia passava a ser inserida:

O corpo imaginado, das toscas esculturas de madeira, mera alusão à parte doente e afetada, contaminada, passa a ser substituído pela verossimilhança já era concebida como estavam disponíveis, sobretudo para os pobres, ou as mudanças culturais do século XIX que, na sociedade inteira, introduziram a cultura do verossímil, da representação visual perfeita, criaram a necessidade social de novos recursos visuais para exprimir o imaginário. (2008, p. 75)

Acompanhando as tendências da sociedade, os ex-votos fotográficos substituíram as pinturas e as modelagens, em função da suposta praticidade e disponibilidade em relação à pintura, por suas características de representar por inteiro o devoto e por ser possível a partir delas saber a situação do doente. “Sinal ou signo dessa comunicação entre o céu e a terra, o ex-voto constitui a confirmação de um pacto que se localiza no tempo passado, mas que se prolonga por meio da representação concreta do milagre”. (SCARANO, 2004, p. 36).

Nessa comunicação, a fotografia, ao ser ofertada a um Santo, ao ser exibida como uma espécie de documento do milagre feito pelo Santo, torna-se um objeto mais próximo do sagrado, ao mesmo tempo em que a santidade utiliza um produto terreno para comunicar seus poderes milagrosos.

Não há como precisar se essa substituição foi tão natural assim, pois mesmo nos meios mais “profanos” a fotografia não foi tão facilmente aceita, pois era considerada menos nobre, ou sem “aura<sup>104</sup>”, pois, além de ser infinitamente reproduzida, é produzida por um aparelho, portanto, assim mais distante do engenho humano, mais próxima à natureza e ao sagrado do que uma máquina. A fotografia como produto agrega suas características dadas pelo aparelho, sua capacidade de supostamente comprovar e representar com fidelidade, é dada ao santo não como oferenda, nem como sacrifício, mas para fazer o que faz entre os humanos:

---

são expostos e as fotografias são todas coladas no teto.

<sup>104</sup>

Referência ao texto de Walter Benjamin, “A Obra de Arte no Tempo de sua Reprodutibilidade Técnica”.

comprovar e comunicar. Então, mesmo os santos precisam de documentos junto aos humanos como prova de seus poderes e também como forma de agregar mais devotos. Nestas equações, as quantidades são importantes, quanto mais milagres, mais fotografias nas paredes, que adensam a fé de mais e mais devotos.

Outro tipo interessante de paga, que expressa a mesma relação, é a confecção dos “*milheiros de santinhos*”, ou a publicação de orações nos jornais em caso de milagre alcançado; o melhor exemplo deste fenômeno hoje é Santo Expedito, padroeiro das causas impossíveis, promovido popularmente a Santo dos endividados, cujo “*santinho*” é facilmente encontrado, como se fosse um *folder* publicitário, em balcões de anúncio que distribuem esse tipo de material.

No santuário de Madre Paulina, os ex-votos estão dispostos numa sala de milagres. Vários tipos de retratos são feitos de ex-votos: fotografias caseiras onde claramente o objetivo não era de tornarem-se ex-votos, cenas cotidianas familiares e em poses usuais de fotografias amadoras; outras claramente tiradas com este fim, como as que mostram crianças usando as vestes de Madre Paulina, ou as que mostram partes do corpo (como eram feitas as esculturas) curadas ou afetadas; e em outras pessoas posam à frente de suas casas e com outros bens de consumo.

Na sala de milagres de Madre Paulina estas fotografias impressionam não pela sua individualidade, pois por meio delas não é possível saber a história do “*milagre alcançado*”, mas pelo arranjo e excesso; são muitas fotografias que se acumulam lado a lado.

Quando estive lá, em outubro de 2008, as freiras pediam oferendas para a construção de uma sala de milagres maior como pude perceber na ocasião, não existia mais espaço para afixar fotografias nas paredes que agora estavam sendo deixadas em caixas na porta de entrada.

Na Gruta do Monge, algumas fotografias são deixadas dentro de vidros hermeticamente fechados para não sofrerem ação do tempo; e as mais comuns são as fotografias familiares. No Monge a dificuldade é fixar as imagens à pedra, pois a umidade as estraga facilmente e elas acabam por se acumular em caixas e nos vãos das pedras:

Nos santuários, as salas das promessas ou salas dos milagres documentam essa mudança de concepção. Constituem uma espécie de teatro da fé, um lugar para ser visto, um espaço testemunho através de objetos, de ex-votos. Um modo de fazer o outro enxergar, de fazer ver para fazer crer, que constitui o testemunho por excelência. Quem recebeu a graça tornou-se o cúmplice do santo, age como tal alardeando seus poderes. O milagroso silencia sobre seus milagres, e seu silêncio é próprio da santidade. Quem recebe o milagre é quem, na sua gratidão, deve falar do acontecido, exibir os detalhes, as evidências, as provas – testemunhar. (MARTINS, 2008, p. 79)

Durante a pesquisa nunca presenciei uma benzedeira pagando promessas com fotografias, mesmo sendo devotas de vários santos e fazendo romarias. Já seus consulentes deixam a elas ex-votos fotográficos, estas fotos não são organizadas e expostas de maneira a ostentar curas, são guardadas em caixas ou em meio às páginas de Bíblias, como forma de continuarem num lugar sagrado. Dona Joana diz que constantemente precisa retirá-las do meio da Bíblia para não estragá-la, em função da grande quantidade de fotografias que recebe.



*Figura 125: Dona Madalena deixa suas fotografias junto ao rádio para abençoá-las*

As fotografias de Dona Madalena ficam junto ao rádio para serem abençoadas pelo padre Reginaldo Manzotti no seu programa diário. Apesar de escondidas dos olhos dos

outros consulentes, fotografias guardam histórias de curas feitas, ou que ainda estão por fazer. As fotografias acessam a memória da benzedeira, enquanto mostra os retratos, fala de quem as levou, quais foram os procedimentos da cura. Estas imagens são sempre cotidianas que não foram captadas para o fim de ex-voto. A filha de Dona Isabel, Adriana, tem na caixa de retratos deixada por sua mãe uma prova das curas feitas em vida.

Quando a benzedeira recebe um retrato por uma cura, três questões podem determinar a oferta: o retrato simplesmente permanece com a benzedeira após a sua bênção, ou o consulente está oferecendo sua imagem porque a bênção e a cura proporcionam uma aproximação quase familiar com a benzedeira, e assim a fotografia é um elemento de elo, cultivando o antigo hábito de parentes trocarem retratos; ou a benzedeira está sendo prematuramente santificada por seu consulente através do ex-voto, pois este tipo de objeto cotidiano é oferecido de forma sagrada a alguém considerado santo, como um elemento de confirmação da capacidade de interferir na “realidade”, mais frequentemente curando.

Dentre as possibilidades acima, podemos mesmo considerar que muitas vezes todas estão operando, como já destacado por outras vezes a santidade é propriedade do humano, uma evolução ao sagrado. As benzedeadas não se importam em serem santificadas, ou colocadas próximas a figuras sagradas, vez ou outra buscam elementos que as façam mais “ao céu”. Mas a não ostentação desses retratos deve-se ao envolvimento que têm com seus consulentes e certos pudores em mostrar o retrato alheio.

As características de prova documental indiciária da fotografia são extrapoladas quando fotografias são usadas como ex-votos; fotografias usuais acumuladas em lugares sagrados ou guardadas displicentemente dentro de Bíblias revestem-se de significado sagrado por serem oferecidas a ele, auxiliam a manter a crença, mostram pela sua quantidades a eficácia daquele que as recebeu, tornando-se assim um símbolo e um sinal da milagre. Conforme as inversões apontadas por Martins: “Nessa troca a fotografia também se reveste de sentido no momento singular do próprio sagrado”. (MARTINS, 2008, p. 96) Lembrando que quem confere a alcunha de santo no catolicismo popular são os seguidores, os devotos e os curados; já para oficialmente serem considerados santos, os milagres precisam estar comprovados.

Oferecer um ex-voto a uma benzedeira também é prova de uma cura realizada. Se a fotografia - esse objeto vulgar, cotidiano, corriqueiro - pode ser oferecida a um santo e depois ostentada pelo próprio como prova de seus milagres, então isso a torna apta para o sagrado e habilita a outras formas de utilização sacra. No próprio trato que as benzedeiros dão aos seus ex-votos pode-se notar isto, não estão arranjadas numa parede, mas guardadas dentro das Bíblias, ou aos pés dos santos nos altares, mais perto do sagrado do que dos olhos dos outros. A benzedeira não profaniza os retratos que recebe, não deixa de usá-los para legitimar-se, não os expõe nas paredes, mas os mostra como um álbum de retratos familiar, contando as memórias da cura a partir de cada fotografia. Nas paredes são registros estáticos, na fala são móveis.

Assim, nesse sistema simbólico, constitui-se um grande emaranhado de mediadores: o santo considerado o mediador da força suprema com os humanos, “mediadores razoavelmente opacos” na concepção de Sáez (2009, p. 215); a benzedeira uma espécie de mediadora menor, uma humana quase santa, capaz manipular a realidade através de seus “*Dons*” oferecidos pelo divino; e por último a fotografia, a mediadora entre o sagrado e o profano, entre o poder sagrado do milagre e o desejo profano de comprová-lo.

### **3.4 TUDO QUE O APARELHO É CAPAZ DE CAPTURAR – a câmera como instrumento de legitimação**

São comuns na oralidade brasileira relatos que versam sobre a impossibilidade do aparato técnico capturar o mágico. Como o de Pai Balbino, babalorixá: “Dizem que quem tira fotos são eguns (espírito) e por isso não saem nas fotos, mas nas fotos de Verger aparecem todos os eguns. (Andrade, 2002: 90 *in* Vídeo Verger Mensageiro de dois mundos). Como se sabe, o fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger fotografou os ritos africanos e acabou tornando-se Pierre “Fatumbi” Verger, passando a ser um Ojuobá (olhos de Xangô). Segundo Pai Balbino, Verger conseguiu fotografar esses espíritos que não saem nas fotos.

A motivação inicial para esta pesquisa teve relação com o fato de que três benzedeiros não se deixaram fotografar, por diferentes motivos, também associados às categorias do olhar: Dona Isabel dizia “*aparecer branca*”, num “bricolage” com os mitos em torno de João

Maria já discutidos; Dona Helena tinha medo de “*olho gordo*” em suas fotografias; e Dona Margarida dizia “*aparecer como santa*” em fotografias.

Dona Helena e Dona Isabel morreram nesse meio tempo, então não foi possível aprofundar etnograficamente as recusas com elas. Dona Margarida, que alguns informantes chegaram mesmo a me dizer ter também morrido, agora se deixou fotografar e me mostrou uma das fotografias em que diz “*aparecer santa*” na Gruta do Monge da Lapa, como discutido no capítulo anterior.

Nos termos de Dona Isabel e Dona Margarida em comum a palavra “*aparecer*”, assim como se fala em “*aparições da virgem*”. A câmera fotográfica, o aparelho, que o senso comum acredita registrar a realidade, é dotado de poderes, ora pela incapacidade de capturar o sagrado e ao mesmo tempo revelá-lo na fotografia em branco, ora por ser capaz de exibir um sagrado não visto pelos olhos humanos. “A fotografia não documenta o cotidiano. Ela faz parte do imaginário e cumpre suas funções de revelação e ocultação da vida cotidiana.” (MARTINS, 2008, p. 47)

Dona Joana sempre me deixou fotografá-la, mas também contou não ter aparecido em uma fotografia. Por ocasião da última eleição para vereadores na cidade, foi procurada por um candidato, o radialista Aldo Tschoke - um pesquisador diletante sobre benzedadeiras, segundo relataram. O candidato gostaria de colocar a fotografia da benzedeira declarando seu apoio a ele num panfleto de campanha. Dona Joana diz ter aceitado, por não poder negar-se a tal préstimo, ao mesmo tempo em que se arrependeu por “*dever favores*” a outros candidatos como o vereador, por sete mandatos, Darcy Andreassa, que lhe concedeu o título de cidadã honorária pelos serviços prestados à comunidade e o vereador Tadeu Fiezt, de quem a benzedeira é sócia em cadeiras de rodas para emprestar à comunidade.



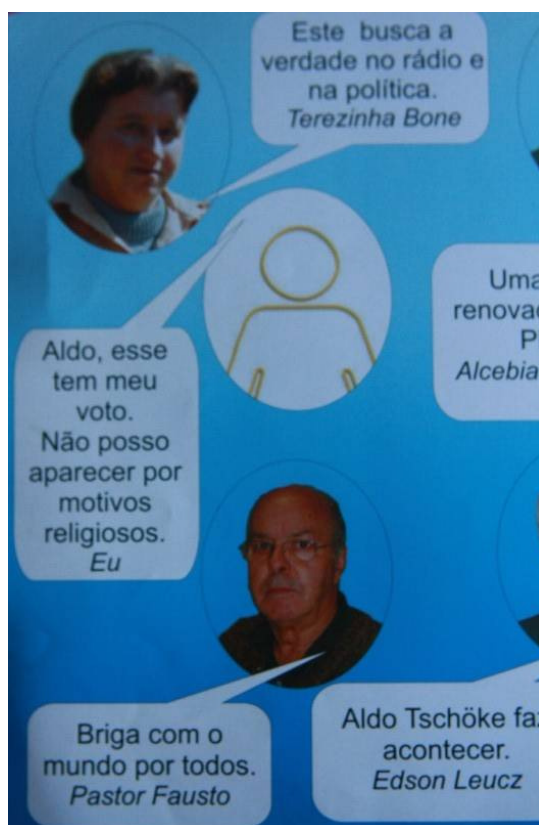


Figura 126

Ciente de não poder fazer campanha política, Dona Joana pediu a Jesus para impedir que a fotografia dela “fosse tirada”, e assim aconteceu, a benzedeira diz ter dado um problema na câmera digital do radialista, que nem ele mesmo conseguia explicar, e a fotografia não apareceu. Mas o candidato não desistiu de seus objetivos e colocou um boneco, com um contorno pontilhado e um “balão”, assim como o das outras fotos, onde se lê: “Aldo, esse tem meu voto. Não posso aparecer por motivos religiosos. Eu.”

Em todos esses relatos não só o produto final, a fotografia, é ressignificado, a própria máquina passa a ser dotada de poderes. Jesus impede o aparato de capturar a benzedeira para não comprometê-la. O ato vulgar de tirar retratos torna-se revelador, por não conseguir impregnar no papel a imagem da benzedeira “por motivos religiosos”. Ou por conseguir revelar o que os olhos não são capazes, a câmera fotográfica faz a “anunciação” e santifica Dona Margarida, antes do povo e da Igreja. Dona Margarida mostrou-me uma das fotografias, mas não conseguiu achar a outra na qual também “aparece como Santa”. Ela disse que teria separado

essa fotografia para mostrar para um padre, que viria de Aparecida do Norte, para vê-la como santa no retrato.

A fotografia passa a ser um sinal de santidade para a benzedeira, que se vê com paramentos de uma santa, portanto, índice de que embaixo do manto há uma santa coroada pela câmera fotográfica. Uma prova, como as que os santos precisam para provar seus milagres e como as que ciência persegue para justificar a sua existência.

As benzedeiças, ao contrário, apropriam-se e ressignificam o aparato técnico, desenvolvido pela ciência para mostrar a realidade, para aproximá-las ao religioso, personificada ou invisibilizada nas chapas reveladas.

O aparelho é só tocado pelo divino, não se santifica, pois sua natureza não humana não permitiria tal sacrilégio, mas o seu produto final está ali estampado mostrando a benzedeira “como santa”. Nas definições de Mauss, o aparelho fotográfico pode assemelhar-se ao olhar do mágico, a imagem produzida pelo princípio da câmera escura é invertida, por isso o nome negativo, a imagem só é reinvertida na impressão da cópia fotográfica:

Afirma-se que o mágico é reconhecido por certos caracteres físicos, que o designam e o revelam se ele se oculta. Dizem que, em seus olhos, a pupila comeu a íris, que a imagem se produz invertida. Creem que ele não tem sombra. (2003, p. 64)

Dona Margarida acaba por entender os índices, que garantem poder de documento à fotografia, como sinais, pois são eles que produzem sentido imediato, numa ressignificação da função indicial da fotografia. Já Dona Joana e Dona Isabel consideram a câmera fotográfica um aparelho capaz de revelar, através da não captura de suas imagens físicas, sua “santidade”, ou proximidade daquele sagrado que não nos é visível. Como sugere Martins, o uso da fotografia pode ser transformador para a religiosidade:

O advento da fotografia como ícone e como ex-voto sugere uma mudança no imaginário religioso, reflete a redução da fé ao imaginário, de um real supostamente sem ocultações, sem invisibilidade, sem demônios. De certo modo a fotografia vem cumprindo sua função iconoclástica na religiosidade do brasileiro, destruindo o irrealismo fantasioso das imagens e figurações barrocas. A fé da era da fotografia tornou-se outra fé, menos a fé do medo e mais a fé da esperança. Há aí uma lenta transformação que ainda não se cumpriu por inteiro. A fotografia pode cumprir a missão de expressar essa fé, porque o verossímil nega por inteiro as ocultações, desconhece e nega o invisível no real. (MARTINS, 2008, p. 77)

Os usos que as benzedadeiras fazem da fotografia são apropriações e ressignificações, derivadas de suas crenças em torno do olhar e legitimadas nos usos cotidianos da fotografia. Assumem uma importante função neste universo de mediações. Evidenciam como novos meios podem ser adotados nas manifestações tradicionais, sem comprometer a continuidade e perpetuação das crenças religiosas populares. Cumprindo a “missão” enunciada por Martins, ao tomarem a fotografia como representação legítima do real, as benzedadeiras refletem sobre sua concepção de real através do real dela. O que é tomado, normalmente, como evidência de um mundo desencantado, que se reduz ao visível, será para essas benzedadeiras a prova do encantamento incontestável do mundo, evidenciando na fotografia, prova do real, o intangível e o inexplicado – como curas, milagres, aparições, visões, santificações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### Método – memória, pertencimento e afetos

Como “nativa” de Campo Largo, o campo mexeu com meus afetos, memórias e subjetividades. A experiência de estar fora da cidade e voltar a ser moradora durante a pesquisa fez-me estar entre o pertencimento e o estranhamento a todo tempo. Ter engravidado duas vezes durante o processo de “feitio” do mestrado, no início e ao final me deu penetração neste universo predominante feminino, no qual às crianças são dedicadas as principais bênçãos. Encontrar a antropologia como opção teórica através da fotografia, tê-la como objeto neste campo tomado por imagens, implicou em uma série de opções etnográficas.

Estes fatos não podem ser ignorados ao se abordar uma metodologia antropológica. Assim optei por constituir os primeiros capítulos sem as subjetividades do campo, para serem reveladas agora, neste último capítulo onde trato tais questões atreladas à construção do método utilizado na pesquisa. Esse encadeamento tem a intenção de garantir um texto final no qual o objeto não se apague diante das experiências do pesquisador, sem desvalorizá-lo. Na tentativa de distinguir o campo do vivido, reservei para o final a inserção no campo com um relato “autoetnográfico”<sup>105</sup>. Além de destacar memória, pertencimento e afetos, pretendo esboçar algumas questões teóricas não discutidas ao longo do texto, em função da delimitação do objeto, como: subjetividade e gênero.

### “Pesquisador de casa faz milagre”

A benzedeira à espera de seu cliente tem um certo conjunto de símbolos, possíveis de serem manipulados, que vão desdobrando-se e colando-se a outros face às queixas apresentadas na consulta. Não existe o “*não tem jeito*” para este repertório simbólico, passível de

---

<sup>105</sup> De acordo com Daniela Verssiani o termo foi cunhado em 1979 por David Hayano, no livro “Human Organization”, e definido como: “estudo feito por antropólogo sobre o seu próprio povo” (2005, p. 101).

constante e total ressignificação, sendo o primeiro passo para a eficácia da bênção. Cada benzedeira de posse de seus repertórios simbólicos detém seus significados interpretados à luz do cotidiano, sendo estes agentes e também mediadores com o sagrado. Para compreender tais mecanismos seria necessário encontrar uma forma de pesquisa etnográfica capaz de moldar-se a estes fazeres variados, a este largo campo simbólico.

Um dos preciosismos da antropologia está no seu modo de fazer pesquisa de campo, um segundo no seu modo de ver o outro e um terceiro, que deriva dos dois primeiros, está na sua vocação para a interdisciplinaridade, sendo estes três pontos quase indissociáveis. Deles nasce a possibilidade de se desenvolver um método apropriado a cada objeto estudado. Não que isto não seja possível em outras ciências, ou que antropologia seja por demais empírica. Evans-Pritchard no Apêndice a “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande”, conta ter buscado conselhos antes de ir a campo e recebeu os seguintes:

Recorri primeiro a Westermarck. Tudo que consegui dele foi: “Não converse com um informante por mais de 20 minutos, pois se a essa altura você já não estiver entediado, ele certamente estará”. Excelente recomendação, embora um tanto inadequada. Procurei em seguida aconselhar-me com Haddon, que se distinguiria na pesquisa de campo. Ele me disse que tudo era muito simples: bastava portar-se como um cavalheiro. Outro bom conselho. Seligman, meu professor, mandou-me tomar dez grãos de quinino toda noite e ficar longe das mulheres. Sir Flinders Petrie, o famoso egiptólogo, disse-me apenas para não me preocupar com ter de beber água suja, pois logo se fica imunizado contra ela. Por fim falei com Malinowski, e ele me disse para não ser um maldito idiota, e então tudo iria bem. Como veem, não há uma resposta única – muito dependente do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições em que tem de fazê-lo”. (2005, p. 243)

Tomando como referência os conselhos recebidos por Pritchard, e o seu próprio conselho final, a pergunta é como chegar a um método adequado para seu objeto e como saber se realmente é o melhor?

As possibilidades de métodos para a pesquisa de campo em antropologia podem variar de acordo com os objetos que se pretende pesquisar. Devido a relação de proximidade que se estabelece com o pesquisado, o método a ser seguido não depende unicamente do antropólogo, como declarou Evans-Pritchard: nos dois grupos africanos por ele estudados – Nuer e Azande - estabeleceram-se relações opostas de distância e proximidade, obrigando-o a agir de forma diferenciada em cada grupo.

Como o objeto desta pesquisa são as ressignificações em torno da fotografia dadas pelas benzedadeiras, elas são as agentes, dominam a benzeção. Então são elas que precisam ser acessadas em um primeiro momento: e depois sua clientela, durante o ritual da bênção. Como as benzedadeiras não são um grupo coeso, apresentam uma imensa diversidade, com rituais individuais, cada uma representa um único universo simbólico com particularidades para adentrar-se, apesar de tais universos se basearem em noções semelhantes, possuem pontos de contato, em certa medida cada uma delas possui características bastantes particulares:

Do etnógrafo o princípio da observação participativa demanda, neste sentido a conscientização do próprio lugar ocupado no complexo campo de contingências e possibilidades que articulam a sua vida privada com pertencimentos coletivos e com inserções institucionais e políticas, responsáveis pelo desenho misterioso construído por seu olhar. (VERSIANI, 2005, p. 14).

Mapeei as benzedadeiras por meio de contatos, de pessoas que frequentavam os consultórios e também por meio de parentes, amigos e conhecidos<sup>106</sup>, da mesma maneira que os clientes ficam sabendo de uma benzedeira. Como a intenção não era quantificar, não me embrenhei na cidade para encontrá-las - tarefa difícil devido à grande extensão geográfica do município. Dessa maneira, cataloguei 41 benzedadeiras pela fala dos informantes. Destas cinco falecidas - Dona Isabel (2003), Dona Helena (2002), Luiza Guarezi, Talissa Falarz e Mercedes Perussolo, presentes na memória de seus clientes e de outras benzedadeiras que herdaram suas práticas. Com Dona Rosa realizei apenas uma entrevista que incluiu bênçãos em uma única visita; fiz o mesmo com Dona Verônica e Alzenir em duas visitas<sup>107</sup>. Adriana, Ariete, Dona Lucia, Seu Francisco e Dona Izaura foram apenas entrevistados. A pesquisa com Dona Victória, Dona Margarida, Dona Geralda, Seu Sebastião, Dona Lourdes, Dona Idalina, Marli e Dona Joaquina foi realizada com menor frequência por terem clientela menos assídua, por estarem muito distantes ou pouco disponíveis. Dinda, Diva, Dona Joana, Dona Emília, Seu Darci, Seu Abranches e Dona Madalena foram pesquisados com maior frequência por atenderem

---

<sup>106</sup> Minhas duas maiores informantes foram minha mãe Margareth e Mercedes, que trabalha como doméstica há mais de 15 anos na casa de minha mãe e agora também na minha. Mercedes é catequista, ministra de eucaristia e comanda grupos de orações em São Caetano, comunidade situada na divisa entre Campo Largo e Balsa Nova. Conhece muitas das benzedadeiras e recorre a elas com frequência.

<sup>107</sup> Dirigidas a mim para minha filha, ou para sua fotografia.

regularmente. Apenas foram mapeadas, sem buscar contato com elas por falta de tempo hábil, Dona Amélia Ripka, Dona Ana, Dona Adelaíde, Tata, Maria Lúcia, Dona Ocalina, Dona Quiló, Dona Neuza, Cleide e Dona Emília Basso.

Durante seis meses em campo, o objetivo foi compreender não só as questões que surgem, mas apreender as perguntas que a teoria faz ao campo. A definição inicial seria selecionar cinco benzedeiras, as com maior procura por uma questão de otimização de tempo e acompanhá-las no trabalho diário. Mas no fluxo da pesquisa, quase sem perceber, adotei um método menos rígido e passei a percorrer mais de uma casa por dia, acompanhando-as em suas bênçãos. Mas esse fato ocorreu por dois motivos: um primeiro, devido à inconstância do aparecimento dos clientes, pois nenhuma das benzedeiras atende com hora marcada, há dias de muita procura<sup>108</sup>, outros de calmaria<sup>109</sup>; o outro motivo é que variam muitos os casos de procura, mas pouco as formas de benzer. Então, me importaram mais as variáveis e aqueles consulentes que levavam retratos. Diante da fluidez do campo, foi possível pesquisar mais benzedeiras, mas com métodos particulares impostos por cada uma, pois existe uma enorme diferença entre pesquisar um grupo todo ao mesmo tempo e pesquisar indivíduos que constituem um grupo maior, que está separado e muitas vezes jamais esteve em contato.

Circulando com uma recém-nascida no colo, pude notar o quanto um bebê produz sociabilidades momentâneas diversas, muitas pessoas param para ver a criança, fazer comentários e indicar benzedeiras para os mais diversos tipos de problemas do puerpério. Assim, seguindo tais recomendações, neste período, em 2007, busquei pelas bênçãos, levando minha filha com seus problemas de bebê: cólicas, pouco sono agitado e choros sem explicação, este últimos diagnosticados como quebrante.

Depois desta já mencionada imersão proporcionada pela maternidade, no ano seguinte, em 2008, realizei a pesquisa de campo observando as benzedeiras atenderem seus clientes. Dessa maneira, o primeiro aspecto que determinou o método adotado, foi a realização de uma pesquisa individualizada e intimista com cada benzedeira, enquanto seus clientes expõem

---

<sup>108</sup> Dona Emília atende apenas na quinta-feira e no sábado, Marli, Diva e Dona Madalena atendem nas segundas, quartas e sextas-feiras, as demais atendem todos os dias sem hora marcada.

<sup>109</sup> As benzedeiras tentam explicar a sazonalidade dos clientes, pelas fases da lua, por exemplo, lua minguante é lua de benzer vermes, na lua cheia as inflamações se manifestam.

suas queixas e são submetidos ao ritual. Nos consultório o pesquisador não passa despercebido, sua presença é sentida, num momento confidencial e reservado da relação benzedeira/cliente. Nessa configuração, o pesquisador obrigatoriamente participante, devido à sua visibilidade no consultório. Ter permissão de invadir esse momento implica a concessão da benzedeira e do consulente, que faz da consulta, pois é um momento de reflexão e revelação de certos fatos, muitas vezes só são apresentados àquele que pode oferecer solução. Uma relação de mútua confiança, em que a benzedeira, ao permitir a presença do pesquisador, encoraja o consulente a fazer o mesmo. Sergio Ferretti utiliza o termo “participação observante” de Eunice Durham, em oposição à “observação participante” de Malinowski, notando que em certas pesquisas o antropólogo vê-se mais atuante do que observador, da mesma maneira que entre as benzedeadas não me era dada outra condição a não ser participar:

Para militantes que pesquisam em movimentos nos quais militam, Eunice Durham (1986, p. 17-37) propõe o termo correlato *participação observante*, que pode também ser aplicado a pesquisadores de filhos-de-santo, ou que ocupam cargos no terreiro. (FERRETTI, 1995, p. 31).

No caso desta pesquisa a observação não implica em militância, mas em participação para a realização da pesquisa, como com Favret-Saada no Bocage. Cada benzedeira pesquisada individualmente pontuou o lugar do pesquisador:

- Dona Madalena foi a mais didática, me colocava no sofá ao lado do consulente e explicava tudo, do diagnóstico às prescrições. Alguns dos frequentadores de sua casa chegaram a pensar que eu fosse uma aprendiz, ou filha da benzedeira.
- Dona Emília não me deixava entrar no consultório, me colocava sentada para fora ao lado da janela, porque acreditava que minha presença intimidaria o consulente. Assim que saíam, conversávamos longamente sobre a consulta, ela me dava detalhes do caso e método que ela usaria naquela cura.
- Seu Darcy me recolhia em seu quarto juntamente com o cliente, me fazia sentar na cama ao seu lado, detalhava o problema, principalmente se fosse seu conhecido, deixava-me ouvir todas as suas profecias, mas jamais deu detalhes dos seus procedimentos de cura.



- Dona Joana me colocava sentada no sofá em frente ao altar. Realizava seus procedimentos sem mencionar ao consulente porquê eu estava ali. Ao final referia-se a mim para destacar a sua eficácia e poder de cura.

- Em função do cômodo muito pequeno em que benze, Diva colocava-me muito próxima ao cliente fazendo-me participar do problema, mencionando detalhes sobre coisas que nós duas havíamos conversado em outros momentos, sugerindo que eu opinasse em algumas situações.

Embora cada uma tenha determinado o meu “lugar” como pesquisadora, esta posição resultou em posturas diferentes em cada consultório, todas aceitaram a minha presença sem resistência por me compreenderem como alguém “*de casa*”. Com isto, durante todo o período da pesquisa, mesmo sabendo dos meus objetivos, as benzedeadas sempre queriam me benzer em praticamente todas as minhas visitas. Assim em campo recebia orações, confesso mesmo muitas vezes ter conversado sobre coisas particulares, recebia conselhos e bênçãos de muito bom grado.

## **O antropólogo nativo e autoetnografia**

O “antropólogo nativo” Wagner Gonçalves da Silva, pesquisador do Candomblé e candomblecista, considera um dos problemas dos trabalhos acadêmicos, o antropólogo construir sua pesquisa etnográfica experimentando o campo e ver-se obrigado a invisibilizar-se na escrita.

Ou seja, especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo que apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. “A frequente eliminação, no texto etnográfico, dos “andaimas” que permitem a sua construção, anula também as possibilidades de se olhar através da organização da narrativa as múltiplas veredas que lhe deram origem. (2006, p. 119)

A antropóloga Jeane Favret-Saada - que não pode ser considerada uma “antropóloga nativa”, mas precisou ser considerada enfeitada, ou “afetada” pela feitiçaria como prefere determinar, para ter acesso ao campo, quando pesquisou o tema na região de Bocage na

França - apontando para o mesmo sentido, diz ser recorrente na escrita ignorar as “veredas”, a que Silva se refere, para supostamente não se evadir do processo de conhecimento acadêmico. Ou seja, os processos de subjetividade e afetos são considerados por demais empíricos e parecem desprover a escrita de rigor teórico:

Ora, nas etnografias, essas situações, apesar de banais e recorrentes, de comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade não são jamais consideradas como aquilo que são: as “informações” que elas trouxeram ao etnógrafo aparecem no texto, mas sem nenhuma referência à intensidade afetiva que as acompanhava na realidade; e essas “informações” são colocadas exatamente no mesmo plano que as outras, aquelas que são produzidas pela comunicação voluntária e intencional. (1990, p. 160)

Em seguida, Favret-Saada diz ser sua opção contrária a esta, pois concede: “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” (1990, p.160). Ao valorizar a “intensidade afetiva” e inseri-la como uma perspectiva metodológica em seu texto, a antropóloga mostra que, em certas temáticas, como a religiosidade popular, “olhar de dentro” é ir além do simples observar, estar “*insider*” é deixar-se afetar.

A antropóloga Kirin Narayan destaca no artigo “*How Native is a “Native” Anthropologist?*” (1993), como é possível exercer uma perspectiva nativa e estrangeira - *insider/outsider* – na pesquisa antropológica. Destaca que isto é possível devido à possibilidade contemporânea de acumular múltiplas identidades, na concepção de Stuart Hall - ou seja, é possível ser nativo e antropólogo. Narayan ainda aponta que nessas situações a pesquisa confunde-se com as memórias particulares:

Fieldwork is a common plane bidding professional anthropologists, but the process and outcome vary so widely that is difficult to make a clear-cut distinction between the experience of those with prior exposure and those who arrive as novices. (1993, p. 679).

Como “antropóloga nativa” e “afetada”, ou seja, grávida e depois mãe de um bebê, duas fases da vida feminina em que mais se busca por bênçãos, o método da presente

pesquisa foi construído nas “veredas” da experiência e se faz necessário narrá-lo “andaime” por “andaime”.

Daniela Beccaccia Versiani, no livro “Autoetnografias – conceitos alternativos em construção” (2005), tendo em vista a pouca bibliografia existente sobre o “antropólogo nativo” discute a noção de “autoetnografia” a partir dos ensaios dos livros: “Auto/Ethnography. Rewriting the self and the social” (1997) organizado pela antropóloga Deborah Reed-Danahy e “Writing Culture - The poetics and politics of ethnography”, organizado pelo historiador James Clifford e pelo antropólogo George Marcus. Para essas análises, Versiani pontua cada autor a partir de alguns pontos relevantes contidos nos ensaios, citados abaixo, também relevantes para a construção deste capítulo; Kay B. Warren – *autoetnografia como multiplicidade de pontos de vista, autoetnografia como “zona de contato”*; Brigitta Svensson – *biografias entre o processo de subjetivação e objetivação, autoetnografia como a prática discursiva entre o self e seus interlocutores*; Henk Driessen – *autoetnografia entre processos de construção de identidades pessoais e coletivas*; Caroline Brettell – *autoetnografia entre diferentes vozes narrativas, autoetnografia entre subjetividade e objetividade, autoetnografia entre observação e participação, autoetnografia e interlocução*.

Em todos os tópicos acima, em comum a noção de que nas autoetnografias o antropólogo não está lançando um olhar sobre o outro: “Para Denzin (*Interpretative Biography, de 1986*) [...] a principal característica do escritor de autoetnografias é a não adoção da postura objetiva de *outsider*, comum às etnografias tradicionais” (2005, p. 102).

Assim como Narayam (1993), Versiani nota que esses antropólogos “pertencem à comunidade, mas detêm o saber acadêmico” (2005, p. 113). Diz que essas perspectivas só são possíveis quando: “se pensa na noção de identidade na pós-modernidade, identidade multifacetada e multiplicidade do *self*” (2005, p. 113). Pois dessa maneira é possível romper a dicotomia nativo/estrangeiro, *insider/outsider*, e compreender o próprio antropólogo como alguém localizado numa “zona fronteira”, ou “híbrida”:

[...] Em uma inversão do papel tradicional do etnógrafo, que deixa sua casa para estudar e registrar a vida dos outros, Hélias e Charles deixaram suas casas para depois retornar e registrar seu próprio ambiente nativo. Enquanto o etnógrafo traduz uma cultura estrangeira para membros de sua própria cultura, o autoetnógrafo traduz a própria cultura para os “outros”. (Reed-Danahay, 1997 apud VERSIANI, p. 151)

Nestas concepções, nas autoetnografias o antropólogo não é nem *insider*, nem *outsider*, é um “mediador cultural” (2005, p. 213) capaz de transitar entre o saber nativo e o saber teórico e estabelecer uma comunicação entre eles, traduzindo o campo com a legitimidade acadêmica, recorrendo não só à teoria como fundamentação, mas à subjetividade, emoção e afetos.

Ao ser utilizado como estratégia de leitura de discursos de construção de subjetividade e culturas, o conceito de autoetnografia apresenta-se como uma alternativa conceitual ao modo de pensamento dicotômico que predomina na elaboração de teorias de identidade, e que reproduz noções que estão na própria base dos discursos discriminatórios. Quando utilizamos como estratégia auto-reflexiva de sujeitos inseridos em espaços institucionalizados de produção de saber, mais do que a criação de um neologismo pautado por um modismo vazio, que permitiria a exposição solipsista de conflitos existenciais particulares e pessoais do pesquisador, o conceito de autoetnografia possibilita, e exige a explicitação – ética – de nossas afinidades com as linhas de pensamento e teorias, de nossas posições socioculturais, em suma, de nossa própria complexidade enquanto produtores de teorização e conhecimento (VERSIANI, 2005, p.217).

Com isto, construir uma autoetnografia não é um estratagema facilitador da escrita, ao contrário, é um processo onde diversos aspectos precisam ser abordados e evidenciados, expondo o próprio pesquisador a suas verdades. Então, a primeira questão a ser levantada para a compreensão deste capítulo final é que embora moradora nativa de Campo Largo, por vezes cliente das benzedadeiras durante a pesquisa, existem diferenças consideráveis, pois o pertencimento a um mesmo lugar não diz necessariamente pertencer ao mesmo “ethos”, ou “visão de mundo”.

Como este universo me fora muito familiar durante toda a infância, poderia imaginar certa facilidade em compreendê-lo com prontidão e perfeição. No entanto o afastamento impõe dificuldades de compreensão, ao mesmo tempo em que permite outra perspectiva de interpretação. O poeta Charles Baudelaire diz, em algum momento de sua obra, que o sentido da viagem é a transformação do viajante. Assim, ao voltar ao lar a paisagem é a mesma, mas o viajante não, pois o seu olhar é outro. No contexto das autoetnografias analisadas por Versiani, a aproximação à antropologia permitem ao antropólogo nativo uma análise “refinada” de seu contexto familiar.

Compreender o idioma dos rituais de benzeção é muito mais amplo do que conseguir traduzi-lo, é preciso desvendar códigos e significados imbricados em alguns conceitos. Muitas vezes me deparei com situações em que precisava compreender aspectos muito subjetivos de significação. Para entendê-los, precisei de acesso a alguns códigos que só a continuidade da pesquisa de campo pôde oferecer. Evans-Pritchard, antropólogo *outsider*, faz a seguinte menção, antes de narrar um fato em que um nativo justifica um infortúnio pela feitiçaria.

Achei a princípio estranho viver entre os Azande e ouvir explicações ingênuas sobre infortúnios que, a nosso ver, tinham causas evidentes. Mas em pouco tempo aprendi o idioma de seu pensamento e passei a aplicar as noções de bruxaria tão espontaneamente quanto eles, nas situações em que o conceito era relevante ( 2005, p. 50).

Pode parecer impróprio citar aqui Pritchard, antropólogo europeu católico que pesquisou feitiçaria entre os Azande africanos, não estou em campo num lugar, nem culturalmente, distante. Estou evidentemente mais próxima às crenças das benzedeiras do que Pritchard às dos Azande, mas não sou uma delas e minha história e opções de vida fizeram com que eu me distanciasse muito das perspectivas nativas que envolvem o universo da benzeção. Com consciência de minhas distâncias simbólicas, de “visão de mundo” e “ethos” com as benzedeiras, a minha crença em seus poderes sempre foi questionada pelas benzedeiras, bem como por consulentes, amigos, conhecidos e acadêmicos. A minha resposta era muito parecida à de Pritchard quando perguntavam a ele o mesmo:

Os Azande falavam o tempo todo de bruxaria, entre si e comigo; a comunicação seria absolutamente impossível se a bruxaria não fosse aceita por mim como algo natural. Não podemos ter uma conversa produtiva ou sequer inteligível com as pessoas sobre algo que elas têm por auto-evidente, se damos a impressão de considerar tal crença como ilusão ou delírio. Se fizéssemos isso, logo cessaria qualquer entendimento mútuo e, junto com ele, toda simpatia. [...] Quando se precisa agir como se acreditássemos, acabamos por acreditar, ou quase acreditar – à medida que agimos (2005, p. 246-247).

Entre as benzedeiras sempre aceitei suas ideias mais gerais sobre benzimentos, diagnósticos e prognósticos e os segui em muitas situações, principalmente quando me era recomendado fazer uso de chás.

Procurei resolver estas equações entre o próximo e o distante, a crença e ceticismo, de forma “simétrica”, não relativizando demais, principalmente os discursos, e não exotizando os fazeres. Como sugere Versiani (2005): no sentido de deter o saber acadêmico, não sendo exatamente uma crente consulente, mas tendo um grande apreço pela sabedoria popular e reconhecendo que este universo revela-se a mim tão familiar.

Se fosse me pautar unicamente pelo dito, não pelo observado e participado, o tema central desta pesquisa seria legitimidade. As benzedeiras sempre acharam que o meu objeto era atestar seu “*poder*” e “*força*” ou seja, sua eficácia: mesmo eu nunca tendo levantado tais questões, estes eram os assuntos espontâneos mais frequentes nas nossas conversas. Da mesma maneira, se fosse buscar uma perspectiva teórica que preenchesse as perspectivas nativas a abordagem teórica deveria ser essencialmente religiosa, pois é assim que as benzedeiras compreendem seus saberes unicamente como religiosos e não como mágicos.

### **Memórias e impressões imagéticas**

Meu contato com as benzedeiras começou logo após meu nascimento. Antes de completar sete dias minha mãe me levou até uma benzedeira de Campo Largo, chamada Rosa Augusto, para realização de uma simpatia para dor de barriga<sup>110</sup>.

Minha primeira infância foi cheia de experiências com o catolicismo popular e como uma criança muito observadora, me impressionavam os rituais e o universo simbólico. Passava o período da Páscoa na região sul do Paraná e as comemorações da “*Semana Santa*” não saíam da minha cabeça por longos períodos: o “*Domingo de Ramos*”, o “*Lava Pés*”, “*o beijo no corpo do Cristo*”, “*a procissão do fogo*” e a “*malhação de Judas*”.

Mas me encantavam mesmo, já nesta época, as benzedeiras. Assim que adentrava os jardins abarrotados de flores e ervas de todas as cores e formas, entrava nas casas, sentia o cheiro das velas, a profusão de imagens nos altares; meus olhos atentos não descolavam dos gestos, depois repetidos em brincadeiras. Durante muitos anos eu e minha irmã brincávamos de “*cortar o susto*” uma da outra, segurando uma palha de milho que era cortada com uma

---

<sup>110</sup> A mesma realizada por Dona Alzenir, descrita no Capítulo 1.

tesoura, repetindo três vezes: “*O que eu corto? Susto e quebrante*”, assim como fazia a benzedeira que nos benzia.

Meu avô materno é filho e irmão de um “*arrumador*”<sup>111</sup>, exercício em que vez ou outra arriscou-se, além ser um conhecedor de simpatias. Meu avô paterno era de uma família de umbandistas, foi ateu durante toda a vida e, às vésperas de morrer, tornou-se católico. Meus pais eram muito católicos, participavam de grupos de jovens e de catequese, até que meu pai teve uma decepção com a Igreja e tornou-se cético. Esta configuração fez com que, desde muito pequena, eu, que adorava um papo de adulto, vivesse entre a “*aproximação*” e o “*afastamento*” com relação à religiosidade e a tudo que dela derivasse.

Os anos passaram e me tornei fotógrafa, entrei na faculdade de jornalismo, fui embora de Campo Largo. Um fato fez minha mãe me levar a uma benzedeira da cidade: uma câmera filmadora havia “*sumido*”. Fomos até uma senhora de uns 90 anos, sentada ao lado do fogão à lenha, de olhos fechados, fez o “*responso de Santo Antônio*”<sup>112</sup>, dizia:

- “*Santo Antônio esta moça perdeu uma coisa, eu não sei o que é, mas encontra pra ela*”.

Abriu os olhos e perguntou-me:

- “*Tá dentro de uma bolsa preta?*”

Respondi que sim e ela então conclui de olhos fechados novamente:

- “*Já tá na mão de Santo Antônio ele tá trazendo pra você*”.

Horas depois a câmera foi encontrada, mas o que me impressionou, assim como quando criança, foi o universo simbólico e a benzedeira com o altar ao fundo “*conversando*” com o Santo, desde esse dia senti vontade realizar uma pesquisa de fotografia documental sobre o tema.

---

<sup>111</sup> Arrumador de ossos é um especialista de cura popular, equivalente a um massagista, que “*coloca ossos no lugar*”, esta função normalmente é exercida por homens.

<sup>112</sup> Oração feita a Santo Antônio para encontrar objetos perdidos. No catolicismo popular o santo é considerado “*achador*”: acha marido, objetos roubados ou perdidos.

Em 2000, quando fui especializar-me em fotografia<sup>113</sup>, comecei a realizar um ensaio fotográfico sobre benzedeadas da cidade de Campo Largo. Dos dados do campo nasceu o artigo de conclusão de curso: “A Fotografia no imaginário das benzedeadas de Campo Largo<sup>114</sup>”.

A pesquisa etnográfica para o mestrado fez-me retomar uma série de minhas memórias de infância esquecidas, aproximar-me das memórias que eu desconhecia de meus familiares e penetrar na memória coletiva da cidade.

Ao pesquisar sobre a tentativa de canonização do Padre Alcides<sup>115</sup>, retomei algumas memórias infantis. Apesar de morarmos no centro de Campo Largo, nos anos 80 frequentávamos a Igreja de Rondinha, meu pai o considerava um “*padre mais libertário do que os outros*”, minha mãe sempre o considerou “*um santinho*”. Quando tinha mais ou menos uns seis anos, fui escolhida pelo Padre Alcides para levar a coroa de Nossa Senhora, no dia de sua coroação, 30 de maio. Tal posição no ritual era almejada por todas as meninas, pois a escolhida usava a roupa mais bonita do ritual – uma roupa de anjo dourada – e adentrava a Igreja levando a coroa em cima de almofada bordada, enquanto as outras meninas esperavam numa escadaria, que levava até a parte mais alta do altar onde estava a estátua. A coroa passava de mão em mão até chegar à cabeça de Nossa Senhora. Padre Alcides adorava meus longos e cacheados cabelos, certa vez, minha mãe pediu a ele que os benzesse, pois viviam embaraçando, ele passou as mãos nos fios e disse que era devido a “*olho gordo*”. Cresci ouvindo minha mãe contar que depois disto meus cabelos nunca mais embaraçaram.

Estas subjetividades de minhas memórias infantis fizeram me refletir sobre as memórias coletivas da cidade. Em outros momentos, tomei contato com histórias familiares desconhecidas através de meu objeto. No decorrer da pesquisa sobre João Maria descobri que meu avô materno era um conhecedor das histórias dos monges, as memórias do santo popular misturavam-se às histórias familiares que até então eu nunca tinha ouvido.

O mesmo aconteceu enquanto conversava com a benzedeadas Dona Victoria, que é tia de minha avó paterna, já falecida, mas só vim saber disto por ocasião da pesquisa, nem

---

<sup>113</sup> Especialização em Fotografia: práxis e discurso fotográfico pela Universidade Estadual de Londrina.

<sup>114</sup> Artigo publicado na revista “Discursos Fotográficos”, Universidade Estadual de Londrina.

<sup>115</sup> No Capítulo 1.



sequer a conhecia antes. Depois de ouvir a história contada por ela<sup>116</sup> sobre o encontro de sua sogra com São João Maria, fui consultar meu pai sobre os parentescos e descobri que a menina da história era minha tataravó Osminda, mãe de meu bisavô que nem mesmo meu pai conheceu. Eu, que até então não tinha quaisquer referências sobre esta antepassada<sup>117</sup>, agora sei que, quando criança, teve um encontro com São João Maria e que por toda sua vida foi agradecida a ele por nunca mais ter lhe faltado nada.

A história da pequena Osminda - não sei se devido aos laços sanguíneos, ou em função da pouca referência que sempre tive desses familiares, ou porque nem mesmo mais minha avó está entre nós, de alguma maneira pareceu fazer sentido dentro do meu contexto familiar.

Ouvi tantas histórias das benzedadeiras, muitas vezes as entendi apenas como lendas, desprezando a afetividade e a memória familiar, pensando-as de forma estrutural, apenas como forma de sustento ao mito, como narrativas que vão sendo reproduzidas. Com a retomada de minhas próprias memórias, passei a repensar a forma pela qual, como antropóloga, devo apreender as memórias, pois não falam simplesmente de um sagrado distante e sim de um “sagrado familiar”, íntimo, que, de alguma maneira, teve o seu lugar na história pessoal de cada um. Não consegui mais pensar nos relatos como simples histórias, infinitamente repetidas, transformadas em domínios do senso comum para sustentar mitos. Se continuam ainda a ser repetidas dentro das casas, mesmo que tenham sido adaptadas, colocadas, construídas ou introduzidas às memórias afetivas é porque de alguma maneira dizem, ou querem dizer, algo sobre aquele contexto.

---

<sup>116</sup> Descrita no Capítulo 3.

<sup>117</sup> O meu bisavô Vidal Paiva Vidal, filho de Osminda, morreu muito cedo, deixando minha bisavó Lilita com cinco filhos muito pequenos para criar. Sentindo-se desassistida pela família do marido, ela sempre ignorou o vínculo familiar, ostentando certa magoa destes familiares, que para ela sempre gozaram de boa vida, enquanto ela lavava roupas e vendia cigarros para manter a casa.

## Pertencimento

A pergunta sobre se era da cidade e a qual família eu pertencia era frequente entre as benzedeiras e consulentes. Meus pais nunca deixaram a cidade e meu pai, devido a seu trabalho<sup>118</sup>, é conhecido de todos. Seu Darcy diz que meu pai “*é um santo para o povo*” e Diva diz que “deve favores” a ele, esta minha relação de parentesco era lembrada por elas e muitas vezes eu era apresentada aos consulentes como “*filha do Getúlio da Prefeitura*”, importando a elas mais este laço de parentesco do que os objetivos da minha pesquisa. O que me fez acreditar que o pertencimento tornou minha presença muito bem aceita nos consultórios.

Voltar a morar em Campo Largo durante a pesquisa, participar da vida social e cultural da cidade, proporcionou observar variadas facetas da pesquisa cotidianamente. No momento em que escrevo, uma dezena de exemplos me vêm à cabeça, principalmente aqueles relacionados às concepções de cultura popular, religiosidade e urbanidade. Para ilustrar: no dia 3 de outubro de 2009, recebi uma missionária da Igreja Católica em minha casa, eu não a conhecia, mas ela sabia de quem eu era filha. E que era amiga da ex-mulher de seu filho. Enquanto respondo ao questionário das “*Santas Missões da Igreja Católica*” ela pergunta:

*A família de seu marido não é daqui, né?*

Respondo que não, ela lamenta em tom de brincadeira, dizendo:

*Com tanto moço daqui, as moças preferem os de fora.*

Depois de constatar no questionário que eu não estava em dia com as minhas obrigações de católica (não casei na Igreja, não batizei minha filha, não pago dízimo e não frequento missas) fez vários comentários sugerindo que isso se deve ao fato de que nas cidades grandes as pessoas estão mais afastadas de Deus, mas que agora eu tinha uma Igreja perto e poderia frequentá-la levando meu marido. Ainda perguntou:

*Mas antes, quando você morava em Campo Largo, você ia na Igreja?*

---

<sup>118</sup> Assistente Social da Prefeitura Municipal.

Depois fez uma oração em tom de benzimento, adentrou em minha casa aspergindo água-benta em todos os cômodos, inclusive sobre a cama onde dormiam meu marido e minha filha. Ao final destacou que o padre a autorizou a benzer as casas.

Essa história cotidiana ilustra a força do catolicismo na cidade e a noção de que o “outro/estrangeiro” interfere no padrão de comportamento religioso, bem como indica a tênue fronteira entre o catolicismo oficial e popular, e também mostra como sou compreendida como alguém “de dentro”. Estar imersa no campo dessa maneira foi providencial, ao mesmo tempo em que se corre o risco de nunca encerrar a pesquisa, pois novas faces do objeto vão se revelando diariamente.

### **Mulheres, gravidez e bebês**

Os textos clássicos que tratam o tema família no Brasil dizem ser o patriarcado o grande modelo de referência para a constituição da sociedade. O que, de alguma forma, produz seus efeitos até hoje, seja na insistente figura do homem como provedor, mesmo nos grandes centros, ou na figura da mulher como responsável pela casa e pelos filhos.

De acordo com Cíntia Sarti, principalmente entre as famílias pobres, o papel do homem ainda é de chefe da família, enquanto o da mulher é de chefe da casa (1996, p.43). Neste contexto, o papel do homem é o de provedor no sentido material, de trazer alimento e suprir as necessidades da família, enquanto à mulher está reservada a manutenção da ordem da casa e, principalmente, a alimentação da família e o cuidado com os filhos.

Esse padrão de comportamento acaba por desencadear certos fatos e determinar outros na vida social. Como no caso das bênçãos domiciliares, que em sua maioria são realizadas por mulheres, sendo que também são mulheres, em sua maioria, que procuram por tais práticas.

Embora as transformações das últimas décadas tenham sido avassaladoras, no campo das ideias, o espaço doméstico ainda é considerado do domínio feminino. Mesmo a presença da mulher não sendo mais constante no ambiente doméstico.

O aspecto feminino da bênção acaba por prevalecer, mesmo quando seu agente é um homem, pois o público que procura por bênções é constituído majoritariamente por mulheres. Mircea Eliade (1992) sugere que o predomínio da mulher no campo doméstico e religioso da cura se deve ao pouco espaço reservado a elas na religião oficial. Principalmente no catolicismo, onde os principais agentes e sacerdotes são homens, ficando reservado às freiras um papel secundário na ritualística da missa, por exemplo.

Levando-se em conta o forte apego das benzedeadas à religião católica, pode-se afirmar que elas ocupam, fora da Igreja, a lacuna existente no rito católico, com adendo a mais, de que além de proferirem rezas, ainda realizam curas.

Fui a uma das romarias de Dona Joana ao Santuário de Madre Paulina, pensando em observar questões relativas aos ex-votos fotográficos e a posição político-social da benzedeadas. Mas o que realmente me chamou atenção foi o predomínio da mulher, em todos os momentos. No ônibus dos 42 lugares apenas seis eram ocupados por homens, acompanhando as esposas. Nenhum homem foi sozinho, mas muitas mulheres deixaram os maridos, as viúvas parecem ter na romaria uma distração do cotidiano, Dona Joana deixou o marido doente para a viagem. Chegando lá, quem recebe os fiéis no Santuário é uma freira, quem toma conta do lugar são as freiras da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Durante a missa, até mesmo o padre ocupa um papel secundário, ficando reservado a ele apenas espaços onde é de praxe atuar, as freiras cantam e animam os fiéis. Nos cantos predominam os agudos, ao olhar para trás, uma multidão de mulheres, na sua maioria senhoras, poucos homens as acompanham. Na subida ao Morro do Sacrifício somos uma procissão de mulheres. Os ex-votos fotográficos são quase essencialmente femininos e infantis, muitas graças de mulheres por terem conseguido se tornar mães, outras agradecem pela cura dos filhos. Nas lojas, mais mulheres acotovelam-se para comprar “reliquias” sagradas e “pechinhas” do Paraguai, enquanto vendedoras também mulheres esforçam-se para atender a todas, ao lado de homens no papel de coadjuvantes. Após o almoço, são as mulheres que rezam o terço, as freiras que falam, cantam, anunciam e pedem a contribuição para as reformas da sala dos milagres. O Padre só aparece para abençoar os objetos comprados. Vale lembrar que Madre Paulina, a santa de culto local, exerceu sua vocação depois de uma visão com Nossa Senhora. Não poderia dizer que o catolicismo popular é feminino,

contrapondo-se ao oficial onde predomina a figura do homem<sup>119</sup>, mas nessas minhas experiências as vozes sempre foram agudas, e não as graves, as preocupações familiares e os retratos com rostos delicados.

No universo das benzedeiras há o predomínio da mulher como agente da cura, como elemento de devoção e como aquela que procura pela cura. “O prestígio mágico-religioso e, conseqüentemente, o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da terra-mãe”. (ELIADE, 1992, p. 121)

No catolicismo popular a mulher exerce função ritualística, de conforto e cura, próprios da mãe e do aconchego do lar. A ideia da mãe como proteção também está presente entre as clientes das benzedeiras, que, em geral, as procuram para resolver não só seus problemas, mas dos filhos ou dos maridos. Em geral, essas bênçãos são realizadas por meio de fotografias, nomes ou roupas. De qualquer maneira, para se justificar a grande presença do público feminino seria necessário um estudo mais aprofundando de gênero que desse conta de responder tais questões. Esse predomínio feminino é explicado por Mauss:

É menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens [...] depois da menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem maior intensidade. (2003, p. 65)

O senso comum tende a ter em seu imaginário a figura da “velhinha benzedeira” e considerá-las mais experientes, portanto mais dignas de respeito e mais aptas para a cura. Entre as de Campo Largo, contudo fugindo ao estereótipo, hoje as mais jovens como Diva, Emília, Madalena e Joana estão entre as mais procuradas.

As características mágico-religiosas atribuídas às mulheres esboçam-se sempre associadas aos elementos constitutivos femininos, que as diferenciam dos homens. As associações entre o sangramento feminino e a capacidade de gerar aparecem frequentemente no imaginário das benzedeiras na forma de interdições e tabus. No período menstrual, certas práticas e rituais devem esperar o fim do período para que possam ser realizadas com sucesso. Já a gestação, além de ser considerado um período delicado e cercado de restrições, é vista como uma

---

<sup>119</sup>

Deus é homem, Jesus Cristo é homem, o Papa é homem, os Bispos são homens, os sacerdotes são homens.

época em que a mulher está mais sensível e disponível ao espiritual, místico e esotérico; diz-se também que a maternidade garante à mulher maior sensibilidade e sensibilidade.

O acaso proporcionou um elemento de inserção que não me deu escolha a não ser fazer uma pesquisa “participante”. Descobri minha primeira gravidez no primeiro dia de aula do mestrado. As grávidas em geral notam como a barriga pronunciada promove sociabilidades nos mais diversos meios, são toques impensáveis que não aconteceriam em outra situação, desconhecidos que desejam saber detalhes. Entre as benzedeiras fui imersa nas temáticas que cercam o mundo das mães, um universo difícil de penetrar sem experimentar ter um filho. Enfim, só nessa situação de mãe tive acesso a certos códigos do ritual da benzeção, preces me foram reveladas e rituais ensinados para que eu mesma os proferisse para minha filha Aurora. Percorri com o bebê todos os consultórios e também com sua fotografia. Essa experiência me fez conhecer e compreender não só um catálogo de curas destinadas aos infantes, como compreender as questões de gênero nesse universo de domínio feminino.

Logo nas primeiras semanas de mestrado e gravidez, quando poucos sabiam sobre o bebê, fui surpreendida por Dona Geralda que me fitou e disse: “*você está grávida eu sinto no seu corpo*”. Em seguida, vieram os prognósticos das benzedeiras, antes da ecografia, de que seria uma menina, como de fato foi. No decorrer da gestação fui submetida a muitas recomendações, que renderiam um vasto catálogo de puericultura popular. Depois do parto, através de um vídeo<sup>120</sup> gravado nos últimos dias gravidez, ouvi o diagnóstico da benzeira Cila ao benzer-me “*de longe*”: “*Este bebê está com o cordão enrolado no pescoço*”, fato que os médicos não constataram mesmo com os exames de alta precisão.

Estava eu “afetada” no sentido de Jeane Favret-Saada, o meu estado físico acessou outra condição dentro dos consultórios, era uma pesquisadora em “*estado de graça*”, na fase considerada “*mais bonita da vida de uma mulher*”, frequentemente associada a Nossa Senhora. Com o nascimento, os “afetos” das benzedeiras se intensificaram, sentiram-se participantes de minha gestação e assim o bebê veio ao mundo como alguém muito próximo a elas, mais do que benzer a criança, queriam conhecê-la.

---

<sup>120</sup> Entrevista realizada por meu companheiro, com a benzeira Cila para o projeto “Conhecendo Piraquara” da Secretaria Municipal de Cultura. Na ausência de consulentes, foi solicitado à benzeira que me benzesse à distância para ter um bom parto.

A primeira vez que perdi de vista o bebê foi ao deixá-la nos braços de Dona Alzenir para a realização da mesma simpatia, a mesma que minha mãe me levava quando eu era recém-nascida<sup>121</sup>, que deve ser feita antes dos sete dias, para a criança não ter cólicas. Consiste em virar a criança de ponta-cabeça três vezes aos pés da cama. Também tomei o chá que Alzenir preparou para mim “*para tomar no último dia da dieta*”. Foram diversas outras bênçãos e recomendações acompanhadas de doses de carinho, Dona Victoria ao benzer Aurora diz:

*Eu mesma benzo de quebrante e depois coloco de novo*, se recriminado pelo carinho e admiração que sente pela criança, que seriam a causa do “*quebrante*”.

Nos momentos de benzimento de minha filha a experiência acontecia “em mim”, vivenciei o “estranhamento” e a “participação”, o que me possibilitou adentrar no campo, me garantiu proximidade às benzedeiras. Elas passaram a me entender como alguém que “*valoriza e confia em seus saberes*”. Esses “afetos” no sentido de Favret-Saada estabeleceram uma relação de reciprocidade, Dona Madalena chegou mesmo a “*me passar*” a oração para cólicas para que eu mesma proferisse à minha filha.

Certas indicações levaram ao estranhamento e evidenciaram também o distanciamento, como no caso da recomendação, dada quando minha filha fora diagnosticada com “*ar no umbigo*”, precisaria ficar nove dias sem tomar banho. Outras recomendações foram muito bem-vindas e apresentaram resultados positivos, como a compressa de camomila frita em óleo para cólicas.

Até pouco tempo acreditava que o pertencimento à cidade fosse o elemento que mais me garantiu inserção no campo. No entanto, outra pesquisa<sup>122</sup> realizada no primeiro semestre de 2010, em minha segunda gestação, com benzedeiras de cidades em que nunca estive antes, onde não conheço ninguém e nem mesmo tenho relações, tem comprovado que estar grávida é um ingresso para este feminino universo. Como a pesquisa é muito abrangente, meus contatos com as benzedeiras não ultrapassa o tempo da gravação das entrevistas. Ainda assim, recebo afagos e carinhos, sou recebida como alguém “*de dentro*”, nada me é negado, ouço enormes recomendações, se compadecem de eu estar trabalhando e viajando grávida, sou

---

<sup>121</sup> Descrita no Capítulo 1.

<sup>122</sup> O vídeo-etnográfico “Instalações – Rituais”, realizado em cidades da Região Centro Sul do Paraná e Norte de Santa Catarina, viabilizado através da “Bolsa Funarte de Produção Crítica sobre as Interfaces dos Conteúdos Artísticos e Culturas Populares”.

abençoada por Nossa Senhora do Bom Parto, me prometem orações para ter “*uma boa hora*” e ao final o único pedido é que retorne a suas casas para que conheçam o bebê. Esses aspectos subjetivos deste outro campo têm me revelado o quanto a gravidez e ser mãe de um bebê, como um dos estados mais enaltecidos do ciclo feminino, foi o elemento que me garantiu maior inserção no campo, mais do que o pertencimento e o parentesco.

Estar inserida de tal maneira possibilitou constatar que as práticas de cura doméstica continuaram a existir e se adaptam constantemente em função das necessidades contemporâneas. Os usos e ressignificações da fotografia nas práticas e rituais dizem não só sobre as benzedeiras e a benzeção, mas sobre como a fotografia é tomada como real em nossa sociedade de uma maneira geral. Permitem que pensemos nas respostas de “práticas tradicionais de cura” a novos contextos, bem como de que maneira tecnologias são mobilizadas não como descaracterizadoras de um contexto “tradicional”, mas como expressão de uma visão de mundo e, muitas vezes, potencializadoras de poderes.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUTTI, Luis Eduardo Robinson. Fotoetnografia. Porto Alegre: Tomo Editorial; Palmirinca, 1997.
- ANDRADE, Rosane de. Fotografia e Antropologia – olhares de fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC, 2002
- ANTONIAZZI, Alberto. O catolicismo no Brasil, in Sinais dos Tempos – Tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1989.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. Medicina Rústica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- AUGÉ, Marc. Não-lugares: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo/Campinas: Papirus, 1994.
- AZZAN JUNIOR, Celso. Antropologia e Interpretação – Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.
- BARTH, Frederic. O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BARTHES, Roland. Elementos de Semiologia. São Paulo: Cultrix, 2001.
- \_\_\_\_\_. A câmera clara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENTO, Jamilda Alves Rodrigues. Conhecendo as benzedadeiras de Goiabeiras Velha. Vitória: 2004.
- BERNARDET, Jean Claude. Guerra Camponesa no Contestado. São Paulo: Global Editora, 1979.
- BESANÇON, Alain. “A arte e o Cristianismo”, in Imagem e Conhecimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentacolismo a partir de alguns contrapontos. in *Fiéis e Cidadãos – Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

BRONOWSKI, J.. *Magia Ciência e civilização*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

CABRAL, Oswaldo R. *João Maria – Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismo: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro – Instituto Italiano de Cultura, 1996.

CASCUDO, Luis da Camara. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CHALLAYE, Felicien. *Pequena história das grandes religiões*. São Paulo: IBRASA, 1962.

COELHO, Maria Claudia. “Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos”, in VELHO, Gilberto e KUSCHNER, Karina (org.). *Mediação Cultural e Política*. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2001.

CHAUÍ, Marilena. “Janela da alma, espelho do mundo”, in Funarte (org.). *O Olhar*. São Paulo, Companhia das Letras.

CLIFFORD, James. “Culturas Viajantes”, in ARANTES, Antônio Augusto; *O espaço da diferença*; São Paulo: Editora Papyrus, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FABIAN, Johan. *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1983.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria – Recusa dos Excluídos*. Porto Alegre, Florianópolis: Editora da UFRGS, UFSC, 1995.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words – Witchcraft in the Bocage*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. *Ser afetado*. In: *Cadernos de Campo*, n.13. São Paulo: USP, 2005.

FELDMAN-Bianco, Bela e LEITE, Míriam Moreira. *Desafios da Imagem – Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 2001.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luis: FAPEMA, 1995.

FERNANDES, Florestan. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRAZER, James George. *La rama dorada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura, 1956.

FREIRE, Gilberto. *Casa grande e senzala – Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.

FREUND, Gisèle. *La fotografia como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili, 1974.

GERMINIANI, Haudrey. *Profissionais do Sagrado – sobre a correspondência entre religião, magia e consumo no fenômeno da benzeção*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

- \_\_\_\_\_. Observando o Islã. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- \_\_\_\_\_. O saber local – Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. In: Cadernos de Campo, n.13. São Paulo: USP, 2005.
- GOMBRICH, E. H..A historia da arte. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- GUIMARÃES, Patrícia. “O doutor e a Pomba-Gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda”, in VELHO, Gilberto e KUSCHINER, Karina (org.). Mediação Cultura e Política. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2001.
- HOBBSAWN, Eric. A invenção das tradições. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.
- KOSSOY, Boris. Fotografia e História. São Paulo: Ática, 1989.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Imagem e memória – Ensaio de Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- LATOUR, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru: EDUSP, 2002.
- \_\_\_\_\_. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEACH, Edmund. Cultura e Comunicação. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. O pensamento selvagem. Campinas, São Paulo: Papirus, s.d.
- LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros – Conflito Social e Saúde. São Paulo: Difel, 1984.

- MACHADO, Paulo Pinheiro. Lideranças do Contestado. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- MAGGIE, Yvone. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARTINS, José de Souza. Sociologia da fotografia e da imagem. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”, “Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia”, in Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MONTERO, Paula. Da doença à desordem – A magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MOCELLIN, Renato. Os guerrilheiros do Contesta. São Paulo: Editora do Brasil, 1989.
- NARAYAN, Kirin. “How Native is a “Native” Anthropologist?”, 1993.
- NASCIMENTO, Noel. Casa Verde. Guerra do Contestado. Curitiba: Editora Líbero Técnica, 1985.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. O que é benzeção? São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- PEIRCE, Charles Sanders. Semiótica e filosofia. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.
- PEIRANO, Mariza. “As árvores Ndembu”, in A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985.
- PRANDI, Reginaldo. Religião pagã, conversão e serviço. Novos Estudos Cebrap, n. 45, 1996.
- PRITCHARD, Evans E. Las teorías de la religión primitiva. Madrid: España Editores, 1984.
- \_\_\_\_\_. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

POLACK, Michael. Memória e Identidade Social, In Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTO, Liliana. A ameaça do Outro. São Paulo: Attar, 2007.

\_\_\_\_\_. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p.13-15.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. Messianismo e Conflito Social. São Paulo: Ática, 1977.

QUEIROZ, Marcos de Souza. “Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções Aldeia de Icapara”, in Religião e Sociedade, n.5. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

QUINTANA, Alberto. A ciência da benzedura – mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. Bauru: EDUSP, 1999.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. Magia e Capitalismo – um estudo antropológico da publicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Rezador, curandeiro, vidente e adivinho, in Sinais dos Tempos – Tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1989.

SAÉZ, Calavia Oscar. O que os Santos podem fazer pela antropologia? In Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 29 (2): 198-219, 2009.

SAMAIN, Etienne. “Por uma antropologia da comunicação: Gregory Bateson”, In O imaginário e o poético nas ciências sociais. Bauru, SP: EDUSP, 2005.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro, in Fiéis e Cidadãos – Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

SARTI, Cintia Andersen. A família como espelho. Campinas: Autores Associados, 1996.

SCARANO, Julita. Fé e Milagre. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SILVA, Armando. Lo sagrado de la fotografia: em álbum familiar, in “As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina, BULHOES, Maria Amélia e KERN, Maria Lucia Bastos (orgs.). Porto Alegre: Editora da Universidade /UFRGS; Programa de pós-graduação – Mestrado em artes visuais, 1997.

SILVA, Wagner Gonçalves. O antropólogo e sua magia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”, in O Fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

SONTAG, Susan. Ensaaios sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Arbor, 1981.

SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. Inferno Atlântico. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. in Fiéis e Cidadãos – Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

THOMÉ, Nilson. São João Maria na História do Contestado. Caçador, SC: UNS/Universal, 1967.

TOKARSKI, Fernando. Dicionário de Regionalismo do Sertão do Contestado. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004.

TURNER, Victor. A floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EDUFF, 2005.

\_\_\_\_\_. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1976.

VASQUEZ, Pedro. Fotografia – Reflexos e reflexões. Porto Alegre, RS: L&PM, 1984.

VERSIANI, Daniela Becaccia. Autoetnografias – conceitos alternativos em construção. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

VELHO, Gilberto e KUSCHINER, Karina (org.). Mediação Cultura e Política. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2001.

VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. Projeto e metamorfose – Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

WEBER, Beatriz Teixeira. Artes de curar – Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928.